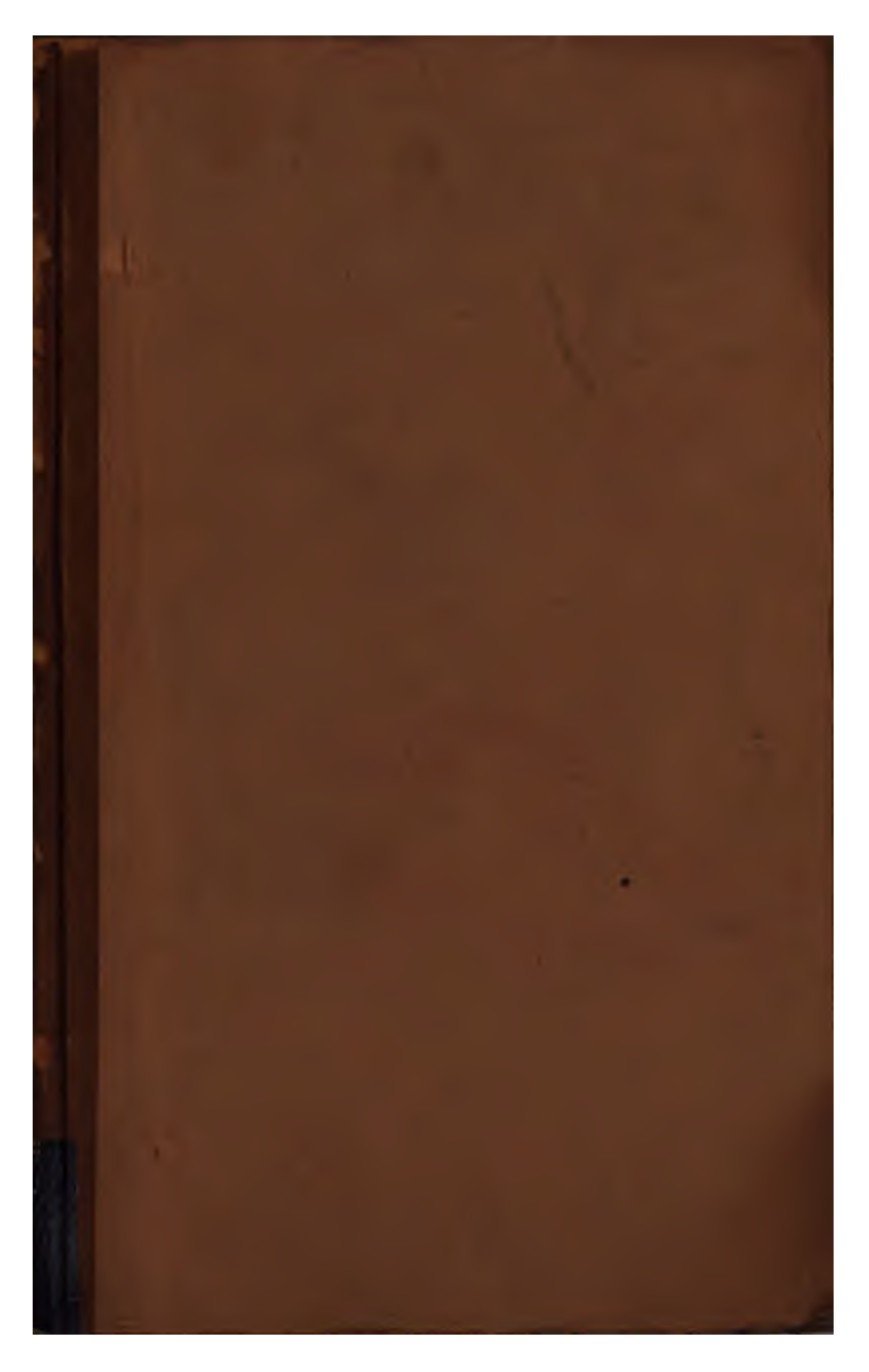
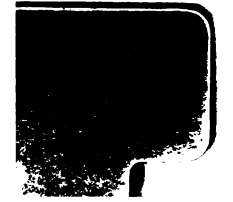



000070177S



Schellings nachgelassene Werke

und ihre

Bedeutung für Philosophie und Theologie.

Ein Beitrag

zum Verständniß und zur Beurtheilung derselben

von

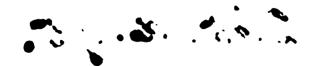
Adolf Planck,
Dr. phil. und Diaconus zu Heidenheim in Württemberg.



Erlangen,
Verlag von Theodor Bläsing.
1858.



Druck von Junge & Sohn in Erlangen.



Vorrede.

Die nachfolgende Abhandlung, die sich zunächst über die beiden ersten Bände des Schellingschen Nachlasses (Band I: Einleitung in die Philosophie der Mythologie; Band II: die Philosophie der Mythologie) verbreitet, war ursprünglich für die Berliner Zeitschrift „für christliche Wissenschaft und christliches Leben" ausgearbeitet und die erste Hälfte derselben (über Band I) ist auch im vorigen Jahrgang jener Zeitschrift (1857, Nr. 10 bis 13) bereits erschienen. Der mir befreundete Redakteur jener Zeitschrift, Herr Dr. Schneider in Berlin, bat mich dringend, mit der Anzeige fortzufahren; allein die mancherlei Schwierigkeiten, welche der 2. Band in der spekulativen Entwicklung des Monotheismus und im System der Mythologie selbst einer eindringenden Beurtheilung darbietet, verzögerten den Abschluß meiner Arbeit nahezu bis zu der Zeit, da die Redaktion jener Zeitschrift in andere Hände übergieng. Herr Dr. Hollenberg, der jetzige Redakteur, beabsichtigt eine mehr

kirchengeschichtliche und praktische Tendenz, und da hie- durch größere und rein wissenschaftliche Abhandlungen ausgeschlossen waren, so war auch mir die Gelegenheit abgeschnitten, über Band II, dessen Inhalt doch gerade für Theologie und Religions-Philosophie vom größten Belang ist, in der begonnenen Weise mich weiter aus- zusprechen.

Mit Freuden ergriff ich daher das durch den Herrn Verleger mir gewordene Anerbieten, diese Arbeiten als besondere Abhandlung in den Druck zu geben, da nur auf diese Weise der ursprüngliche Zusammenhang der Beur- theilung von Band I und II gewahrt bleiben konnte. An dem bereits gedruckten ersten Artikel habe ich nur Weniges geändert; manche Zusätze jedoch werden zur Ergänzung und Verdeutlichung des ursprünglichen Textes dienen können. Die Wärme, womit er geschrieben ist, gereicht ihm, wie ich hoffe, bei der jetzt so weit verbreiteten Theilnahmlosigkeit und Kälte gegen systematische Philo- sophie, wenigstens in den Augen Derjenigen, die ich mir am liebsten als Leser denke, nicht zum Nachtheil und die Begeisterung, zu der mich Schellings Werke schon auf der Universität hingerissen, hat mir, so meine ich wenigstens, die Unabhängigkeit des philosophischen und theologischen Urtheils nicht geraubt. Was aber für eine Zeitschrift die nächste Aufgabe war, eine möglichst concise

und gründliche Darstellung des wesentlich Neuen in Schellings Nachlaß zu geben, das dürfte, wenn ich mich nicht täusche, auch für die Leser dieser Abhandlung nicht unerwünscht sein, da es Vielen an Muße gebricht, sich durch diese Werke selbst durchzuarbeiten und für die Weckung eines allgemeineren Interesses an denselben unter uns noch sehr wenig geschehen ist.

Ueber die längst gedruckten, nun aber in neuer Auflage wieder erscheinenden Werke Schellings aus den Jahren 1791 — 1815 wird, da das Urtheil über die daselbst niedergelegten Ideen bereits feststeht, in unserer Abhandlung nur insoweit zu sprechen sein, als es sich um die Frage handelt, ob diese neueste Philosophie als eine organische Fort- oder Umbildung der damaligen Gedanken angesehen werden dürfe. Ob auch die noch ausstehenden Bände des Nachlasses von dem Verfasser werden weiter beurtheilt werden, hängt von der Theilnahme ab, die dieses erste Heft finden wird.

Möge diesen Blättern, die also zunächst die Aufgabe haben, den nachgelassenen Werken Schellings diejenige Aufmerksamkeit, die ihnen als den Erzeugnissen des genialsten deutschen Philosophen gebührt, zuzuwenden und durch eine gründliche Darstellung und unbefangene Beurtheilung das Verständniß derselben auch für einen weiteren Leserkreis zu erleichtern, eine ebenso

unpartheiische Würdigung zu Theil werden, wie sie ihrerseits bemüht sind, fern von dem Streit der Schulen und dem Gezänke des Tags, rein nur dasjenige zur Anerkennung und zum Bewußtsein der Gegenwart zu bringen, was Schellings Genius als die Aufgabe seiner Spekulation und als bleibende Frucht seiner langen und ernsten Geistesarbeit darzubieten beflissen war.

Der Verfasser.

Indem wir uns anschicken, zunächst über die beiden ersten seit Ostern 1856 und 1857 veröffentlichten Bände aus Schellings schriftlichem Nachlaß und über die Bedeutung der darin aufgestellten Principien für die Philosophie und Theologie öffentlich zu reden, bestimmt uns hiezu ebensosehr das Gefühl tiefwurzelnder Verehrung gegen den großen Hingeschiedenen, als die Ueberzeugung, daß in diesen Werken reiche Schätze der Weisheit und Erkenntniß göttlicher und menschlicher Dinge niedergelegt sind. Vielleicht wäre es nahe gelegen, die Fülle origineller Gedanken und tiefsinniger Anschauungen, die uns schon diese 2 Bände bieten, noch länger in der Stille auf uns wirken zu lassen. Aber eben die Empfindung dankbarer Freude, womit uns die Erscheinung der von Vielen mit heißer Sehnsucht erwarteten Werke nun wirklich erfüllen muß, und das deutliche Bewußtsein darum, welch' bedeutsame Anregungen zu neuem Forschen, wie viele nachhaltige Erweiterungen menschlicher Erkenntniß in diesen Schriften den Mitstrebenden in Philosophie und Theologie erschlossen sind, ermuthigt auch wieder, Zeugniß abzulegen von dem reichen geistigen Vermächtniß, in das dieser hochbegabte, vielumfassende Denker jetzt Alle, die noch Lust und Muth haben zu freier, wissenschaftlicher Erkenntniß, eingesetzt, und macht es zur Pflicht, auch Andere herbeizurufen zu dieser neueröffneten Quelle tiefer, deutscher Wissenschaft und in den Kreis dieses Meisters.

Ein volles Menschenalter, ja fast 40 Jahre hat Schelling in philosophischer Stille und Meditation verlebt. Er, der als Jüngling in die unmittelbarste Beziehung getreten war zu den Koryphäen deutscher Literatur, er, dessen Jünglingswerke mit einer Begeisterung aufgenommen wurden, wie sie nur den glänzendsten Erzeugnissen unserer Dichterheroen zu Theil ward, ist, seit er in die Jahre männlicher Reife und Vollkraft getreten, immer stiller und schweigsamer geworden. Ja auch zu einer Zeit, da Viele von ihm gerade ein lösendes oder beschwichtigendes Wort in den brennendsten Fragen der Theologie und Philosophie erwarteten, schien er immer mehr den Rath des Platonischen Sokrates*) zu befolgen, daß durchs mündliche Wort sicherer und eindringlicher Weisheit mitzutheilen sei, als durch das geschriebene. So hat Schelling seine Wirksamkeit auf den im Verhältniß doch nur mäßigen Umfang des Hörsaals eingeschränkt. Er hat mit einer Art philosophischer Selbstverleugnung das Feld, das er in seiner glänzenden Jugendzeit fast allein zu beherrschen schien, Denjenigen überlassen, die seine Ideen in literarischer *πολυπραγμοσύνη* auszubeuten oder in die vielbewunderte schulgerechte Form umzuprägen verstanden, und dabei eben so undankbar als anmaßend sich vernehmen ließen, Schelling sei längst überwunden, und was er etwa noch zurückbehalten habe, im Voraus veraltet. Als ein König im Reiche des Geistes that er, wie Saul, als hörete ers nicht; im sichern Bewußtsein angestammter Genialität konnte er schweigen und zuwarten, bis die Gewässer sich verlaufen hatten, dessen gewiß, daß auch seine Stunde wieder kommen und sein Wort wieder aufmerksame Hörer finden würde. Ja,

---

*) Phaedrus ed. Steph. III, p. 276 A: *τὸν τοῦ εἰδότος λόγον ζῶντα καὶ ἔμψυχον, ὃς μετ᾽ ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μανθάνοντος ψυχῇ.*

nur um so strenger gegen sich selbst, nur um so umsichtiger und besonnener durchmaß er die einst im Sturme jugendlicher und platonischer Begeisterung eroberten Gefilde mit Aristotelisch-Kantischer Nüchternheit und Gedankenschärfe, unablässig bemüht (wofür seine bis 1853 fortgesetzten Tagebücher rühmliches Zeugniß ablegen), die ihm „durch eine innere Nothwendigkeit auferlegte Denkarbeit" der Vollendung näher zu bringen, immer neu zu forschen, zu lernen, zu sichten und zu prüfen. Darum ists nun, als ob ein Weiser des Alterthums uns entgegenträte und in gedankenschwerer Kürze dem kurzlebenden und schnellredenden Geschlechte unserer Tage die Schatzkammer seines vieljährigen Sinnens aufschlösse. Und wie die Gnostiker einst die *σιγή* und den *νοῦς* als eine *συζυγία* darstellten, so hat bei Schelling die selbstauferlegte *σιγή* den *νοῦς* geschärft, das Wissen bereichert und vertieft in einem Maße, daß diese nachgelassenen Werke — deß sind wir gewiß — den künftigen Jahrhunderten als ein Höhemesser universeller Wissenschaft erscheinen und unter den ersten Denkmalen deutschen Fleißes und deutschen Geistes eine ausgezeichnete Stelle einnehmen werden.

Bis zur Stufe eines Alters, wie sie unter den Philosophen auch einem Platon und Kant zu Theil geworden, im vollen Besitz geistiger Kraft hat er seinen sehnlichsten Wunsch noch nahezu erreicht (wie ein Brief vom Jahr 1853 sagt), die Principienlehre (die negative Philosophie), die den logischen oder metaphysischen Unterbau des Systems bildet und zugleich die ersten unvollendeten Versuche seiner Jugend zum Abschluß bringen sollte, vollständig auszuarbeiten und seine sämmtlichen Werke zum Druck zu ordnen. Erst durch diese schwierigsten und verwickelten Untersuchungen, in deren präciser Fassung er sich selbst nie genug thun konnte, in den Untersuchungen über das Sein, seine Elemente und Momente,

durch die er zugleich die Metaphysik des Alterthums, Platon und Aristoteles, die Gedanken eines Cartesius, Spinoza, Leibnitz theils einheitlich zusammenfassen, theils dieselben berichtigen und gegen die Kritik eines Hume und Kant schützen und dadurch „der Philosophie eine feste Burg“ für alle Zukunft gründen wollte — erst mit diesen Arbeiten wollte er seine philosophischen Leistungen krönen und sich den Ruhm eines gründlichen, methodisch fortschreitenden, dialektisch gesicherten Verfahrens, wozu ihm die Hegelsche Schule die Fähigkeit hatte absprechen wollen, erringen. In der That glauben wir auch, daß durch diese allerdings mühsamen Untersuchungen ein Großes erreicht ist, indem Schelling darin ein Gebäude der reinen Vernunftwissenschaft aufgeführt hat, das alles Werthvolle aus der philosophischen Vergangenheit in sich begreift, zugleich aber das Gebiet des reinen Gedankens klar und scharf begrenzt, und der Hegelschen Speculation gegenüber mit Kantischer Demuth bekennt, daß durch das reine Denken zum wirklich existirenden Sein nicht zu gelangen sei, daß insbesondere Gott nicht im Denken eingeschlossen werden dürfe, daß sein actuelles, von der Welt und der Idee geschiedenes Sein vor Allem wieder anerkannt und geglaubt werden müsse, um von der unseligen Improductivität, die auf dem jetzigen Denken und Leben laste, frei zu werden.

Es ist daher ganz besonders für den Theologen von Werth, Schellings Theorie von dem Dasein und Walten des vor allem Endlichen und unabhängig von allem Denken existirenden actuellen Gottes zu beherzigen und an der Hand dieses Meisters den Ausweg zu suchen aus dem Pantheismus, den man mit Recht als die Epidemie des gegenwärtigen Zeitalters schon bezeichnet hat, und zu sehen, wie er den Monotheismus, der sich zu einer begreiflichen Trinitätslehre entwickelt, als das einzig wahre System aufzubauen versucht.

Ebenso glauben wir, daß ein Geist wie Schelling, der die Natur in ihrer innersten Tiefe erschaut und der die Welt der Freiheit und des Geistes immer schärfer von ihr zu scheiden gesucht — vor allen Andern berufen ist, die andere Pest der Gegenwart, die jetzt am Mittag schleicht, den **Materialismus**, dessen Kämpen bereits mit brutaler Gewalt und cyklopischem Trotz selbst in die Gebiete der Moral und der heiligsten Gefühle des Menschenlebens einbrechen, auf wirklich philosophischem Wege und in gründlichster, unwiderleglicher Weise zu überwinden. Gelänge es vollends diesem *πολύμητις Ὀδυσσεύς*, nicht nur diese Ungeheuer in ihrer Blöße zu entlarven und das Schiff der Philosophie aus seinen vielen Irrfahrten in den sichern Hafen zu lenken, gelänge es ihm auch, was er sich als oberste Aufgabe gesetzt, die treue Penelope in der Einheit von Glauben und Wissen wieder zu finden, so müßten diese Werke der Theologie doppelt und dreifach willkommen sein. Allein sollte auch diese Hoffnung zu kühn sein und sollten im Andenken an die Enttäuschung, die auf die seiner Zeit schon von **Hegel** proklamirte Einheit von Glauben und Wissen so plötzlich erfolgt ist, auch die Meisten eher mißtrauisch als zuversichtlich dieser Philosophie entgegenkommen; so viel scheint doch fest zu stehen, daß die Theologie in ihren fundamentalsten Lehren der Mitwirkung der Philosophie nicht entbehren kann und daß, wo die infolge solcher Enttäuschungen gern sich einstellende, aber schon von Sokrates beklagte *μισολογία* *) Platz greift, auch die Theologie immer dürftiger, unsicherer und unerfreulicher werden muß. Manche wünschten freilich vielleicht lieber gleich feste Resultate statt des mühseligen und langen Wegs methodischer Untersuchung. Aber schon Spinoza schließt

*) Phaedo Steph. p. 89 D: *μὴ γενώμεθα μισόλογοι· οὐ γάρ ἐστιν, ὅτι ἄν τις μεῖζον τούτου κακὸν πάθοι ἢ λόγους μισήσας.*

sein Hauptwerk mit dem Satze: Omnia praeclara tam difficilia, quam rara, und es kann wahrlich in dem gegenwärtigen Studium der Theologie, wo so viele rein tendenziöse Untersuchungen über unfruchtbare Gegenstände den Gesichtskreis immer mehr verengen und beschränken, wo andere bloß praktische und das Amt erhebende Bestrebungen die Dogmatik zu einer mittelalterlichen Summa zusammenschrumpfen lassen möchten, wo auch der Streit über Union und Confession immer unerquicklicher und unergiebiger wird — unter diesen Umständen kann es nur in hohem Grade willkommen sein, wenn ein schärferes und kühneres Denken wieder einmal die Geister erfrischt, wenn in die Stagnation auf dogmatischem Gebiet die zündende und begeisternde Macht der Schellingschen Forschung Zutritt erhält, wenn man wieder Auge und Ohr erschließt für diese Lichtgedanken eines nach Wahrheit und Freiheit ringenden Geistes, wenn Alle sich ermuntert fühlen zu einem Forschen, Suchen, Kämpfen um die heiligsten und größten Güter des Lebens, um Offenbarung, Christenthum, Freiheit und Unsterblichkeit, während die principielle Geringschätzung und Verdächtigung des philosophischen Studiums, wie sie von manchen Seiten her jetzt offenkundig geübt und empfohlen wird, in der That unsere protestantische Kirche (wie jüngst Gelzer Monatsblätter 1857 S. 445 scharf, aber richtig gesagt hat) mit den größten Gefahren bedroht, nämlich mit „Abstumpfung des Wahrheitssinns und des freien Forschungstriebs, ja mit geistiger Verkümmerung und Mechanisirung unseres religiösen Lehrstands."

Indem wir durch diese Vorbemerkung das Interesse derjenigen Theologen, die auf wirkliche wissenschaftliche Erkenntniß nicht verzichten wollen, für Schellings Werke zu erwecken beabsichtigten, liegt uns nun ob, das wesentlich Neue der Schellingschen Gedanken in möglichster Kürze darzulegen, woran

sich dann weitere Betrachtungen anreihen werden, die die Aufgabe haben, zum Verständniß der Principienlehre beizutragen, Mißdeutungen abzuwehren und die theologische Bedeutung des Systems ins Licht zu setzen.

Der erste Band des handschriftlichen Nachlasses*) Schellings behandelt zwei auf den ersten Anblick höchst disparate Disciplinen, nämlich 1) die Einleitung in die Philosophie der Mythologie in zehn Vorlesungen S. 1 bis 252 und 2) in Vorlesung 11—24, S. 255—572, wozu noch eine Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten kommt, die Darstellung der rein rationalen Philosophie, die man auch nach Hegel die objektive Logik oder Metaphysik nennen könnte. Das Band der Einheit liegt jedoch darin, daß jene Einleitung auf kritischem Wege zeigt, wie die Mythologie nicht anders erklärt und verstanden werden könne, als indem man göttliche Mächte, Potenzen an ihrer Erzeugung un-

*) Bekanntlich erscheinen Schellings sämmtl. Werke im J. G. Cottaschen Verlag zu Stuttgart. Die erste Abtheilung, von der bereits 3 Bände vorliegen, umfaßt die früher schon großentheils gedruckten Schriften aus den Jahren 1791—1815; die zweite Abtheilung veröffentlicht in etwa 4 Bänden die in München und Berlin gehaltenen Vorlesungen. Herausgeber ist der zweitälteste Sohn des Philosophen, K. Friedrich A. Schelling, Diaconus in Württemberg, der durch zeitweilige Enthebung von seinem geistlichen Amte für die nächsten Jahre befähigt ist, sich ganz diesem Zwecke zu widmen. Wie die bisher erschienenen Bände beweisen, vereinigt dieser Herausgeber mit der innigsten Pietät zu seinem verewigten Vater auch gründliches Verständniß der Sachen und Geschmack in der Bearbeitung des Materials, und es ist so in trefflicher Weise gesorgt, daß Schellings sämmtliche Werke in einer ihrer würdigen Form und Ausstattung in den Besitz der Mit- und Nachwelt gelangen.

mittelbar betheiligt sein läßt, und eben diese Potenzen, die sowohl dem mythologischen Proceß als überhaupt der Natur und der Geschichte zu Grunde liegen, werden im zweiten Theil, der deshalb auch als philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie bezeichnet wird, durch reines Denken gefunden. Die folgenden Bände enthalten dann das System der Mythologie und der Offenbarung selbst. Weitere Disciplinen, z. B. die Kunst-, Rechts-, Sittenlehre sind nicht als vollkommen ausgearbeitete und selbstständig behandelte Wissenschaften vorhanden; da Schelling im Werden des religiösen Geistes den bewegenden Herzschlag und Mittelpunkt der ganzen Weltbewegung gefunden, so finden sich die Grundlinien jener Wissenschaften eben in diesen Hauptwerken, wie gleich dieser erste Band über die Natur der Seele, den Begriff des Staats u. A. die tiefgreifendsten Bemerkungen enthält.

Die zehn einleitenden Vorlesungen über die möglichen Erklärungsweisen der Mythologie sind schon im Anfang der zwanziger Jahre von Schelling in Erlangen *) entworfen und ausgearbeitet worden; ihre meisterhaft vollendete Form haben sie in Berlin, wo Schelling 1842 und 1845 über Mythologie las, erhalten. Wie ist die Mythologie zu nehmen? diese Frage bildet den Eingang zu diesen Vorträgen, die durch successive Ausschließung des Undenkbaren und Ungenügenden in allen bisherigen Erklärungen die Schellingsche Ansicht als einzig haltbare zu erweisen suchen. In den Mythologien aller Völker ist offenkundig viel Uebereinstimmendes und Gemeinschaftliches. Mythen sind Sagen und Erzählungen, die über die geschichtliche Zeit hinausgehen, und, soviel auch die spätere

*) Vgl. hierüber die auch im Folgenden erwähnte treffliche Denkrede von Dr. Hubert Beckers auf Schelling, vorgetragen in der Akademie zu München 28. März 1855. S. 58.

Zeit umgestaltet und hinzugefügt haben mag, der Kern, der Urstoff der Mythologie besteht aus Begebenheiten und Ereignissen, die einer ganz andern Ordnung der Dinge als der geschichtlichen und menschlichen angehören, deren Helden vielmehr Götter sind und die eine eigene Welt, die Götterwelt bilden. Wie ist nun das zu nehmen? zu erklären? Ist nicht die Mythologie ein freies Erzeugniß der dichterisch spielenden Phantasie? oder ist mit Absicht und Bewußtsein in diese Form der Poesie doctrineller Inhalt aus Natur oder Weltgeschichte, sittlicher und religiöser Art eingekleidet, der erst durch Scheidung, also allegorische Deutung gefunden wird? Durch die feinsten Gegenbemerkungen werden diese beiden Auffassungen, die poetische und allegorische als ganz unhaltbar dargethan, indem beide gerade die schwierigsten Fragen umgehen oder Voraussetzungen einschließen, die selbst die tiefsten Probleme erst zu lösen geben. Gegen die poetische Ansicht, die sich gewöhnlich auf Herodot II, 53 — Homer und Hesiod seien οἱ ποιήσαντες ϑεογονίην Ἕλλησιν — beruft, gilt in erster Instanz, daß diese beiden die Göttergeschichten als Hintergrund ihrer Schilderungen schon voraussetzen, daß überhaupt alle Poesie eine von ihr selbst unabhängige Grundlage haben muß. Bloß erdichtet ist überhaupt Nichts, nicht einmal das Märchen. Herodot selbst sagt auch nicht, daß Griechenland vor jenen Dichtern keine Götter gehabt habe; seine Meinung ist vielmehr, daß Aemter, Gestalt, Nämen und Verrichtungen der Götter durch jene Dichter seien festgestellt worden. Wie — fragt Schelling weiter — wie sollte es sich denken lassen, daß die älteste Menschheit oder ein Urvolk in seiner frühsten Zeit gleichmäßig von einem inneren unwiderstehlichen Trieb sollte befallen worden sein, um eine solche Götterpoesie zu erzeugen? Da dies völlig undenkbar sei, so sei vielmehr anzunehmen, es war nur die Entfaltung der Göttergeschichte selbst, die den He-

floh bewegen konnte, sie zum Gegenstand einer epischen Darstellung zu machen. Die Götter waren am Anfang in einem dunkeln und chaotischen Bewußtsein vorhanden und die älteste Zeit rang mit diesen Vorstellungen, konnte sich dieselben nicht objectiv machen, bis die Poesie kam und Licht und Ordnung in das Bewußtsein brachte. So wäre also Poesie nicht Erfindung der Mythologie, sondern Befreiung des Bewußtseins, und die Krisis, durch welche die Götterwelt sich zur Göttergeschichte entfaltet, vollzöge sich eben in den Dichtern. Poesie ist nicht Anfang sondern Ende, unmittelbares Erzeugniß der Mythologie, und es sei merkwürdig, daß die Inder und Griechen so viel Gleichartigkeit zeigen, indem bei beiden der mythologische Proceß seinen Abschluß in einer verwandten Poesie und Sprache finde. Die älteren Völker, Aegypter, Babylonier und Phöniker haben keine Poesie und verhalten sich deshalb zum Inhalt ihrer Mythologie viel unfreier. Allein auch den Hellenen waren ihre Götter reale, mit allem Ernst gefürchtete Wesen, und schon die bindende blinde Macht, die sie geübt, da ihnen selbst das Liebste geopfert wurde, zeigt, daß dabei von einem freien Spiel der Phantasie, von einem luftigen Erzeugniß der Einbildungskraft (vollends Einzelner) gar nicht die Rede sein darf. Jene Götter haben einen Alles beherrschenden Bann über die Völker geübt, und es ist völlig verkehrt und durchaus unhistorisch, wenn wir das Bewußtsein jener mit ihren Göttern gleichsam geschlagenen Menschheit mit unseren jetzigen Vorstellungen, die durch das Christenthum völlig frei von jenen Einflüssen geworden sind, confundiren.

Ebenso durchaus undenkbar ist die allegorische Ansicht, die das Poetische zerstörend in der Form der Sage sei es nackte bürgerliche Wirklichkeit, sei es philosophische Wahrheit eingehüllt sein läßt. Wie einst Euemerus, so waren später Clericus und Mosheim geneigt, die Götter für alte Helden, Könige,

Gesetzgeber, Seefahrer, Colonienstifter zu halten. Auch neuere Forscher* fanden entweder natürliche Vorgänge und geschichtliche Erinnerungen, oder sittliche Wahrheiten in den Mythen personificirt, und als man beflissen war, ein System in der Mythologie zu finden, sollte gar eine förmliche Weltentstehungslehre, eine völlige Natur= und Moralphilosophie von alten Denkern in diese anschauliche Form eingekleidet worden sein. Der Lauf der Sonne durch den Thierkreis, das Kalenderjahr, Katastrophen, die der jetzigen Erdformation vorausgegangen, seien in der Mythologie gleichsam mit Illustrationen versehen gelehrt worden. Die Urheber wären hienach als Philosophen zu denken, und nach Heyne wäre die Armuth der ältesten Sprache für abstracte und wissenschaftliche Begriffe mit Schuld gewesen an dieser seltsamen Bezeichnung; spätere Dichter haben es aber dann für ergötzlicher erachtet, wenn das Volk die Allegorie als wirkliche Geschichte geglaubt habe, während die Stoiker durch ihre physikalische Deutung den ursprünglichen Sinn wieder entdeckt hätten. Daß fast nur physische Vorgänge, Prädicate von Formen, Kräften, Thätigkeiten, Erscheinungen der Natur selbst in den Götternamen angedeutet seien, endeckte zur Ergänzung der Heyneschen Theorie G. Hermann, „ein formeller Geist und hochverdienter Grammatiker," und dieser macht daher aus der Mythologie ein förmliches Systéme de la nature und meint, von religiösem Inhalt sei auch nicht die entfernteste Spur in der Mythologie zu finden, ja der Götterglaube habe vielmehr eben durch diese physikalische Belehrung ausgeschlossen werden sollen. Mit feiner Ironie gibt Schelling etliche dieser Etymologien zum Besten und fragt, wie

*) Einen gründlichen literarischen Ueberblick über die verschiedenen Versuche der Mythendeutung gibt Preller, griech. Mythologie 1854 I S. 21 ff.

es doch sollte denkbar sein, daß in jenen ältesten Zeiten ein einzelner gelehrter Mann *) diese Namen hätte sollen erfinden und sie — ob auch mißverstanden — dem ganzen Volk als Gegenstände der Anbetung anreden können? Daß aber philosophische Gedanken über den Ursprung der Welt in Hesiods Theogonie sich finden, sei freilich von Hermann richtig gesehen; nur wird es sich vielmehr umgekehrt verhalten, und wie die Poesie wird auch die Philosophie der Ausgang und das Ende, nicht der Ursprung und Anfang der Mythologie sein.

Sind aber die beiden bis jetzt gefundenen Erklärungen, die poetische und allegorische, jede für sich unzureichend, so liegt es ja nahe, sie zu einer höheren Einheit zu verknüpfen, und wir kämen also zu der Ansicht: wie Poesie und Philosophie aus der Mythologie hervorgewachsen, so werden beide auch bei ihrer Entstehung mitgewirkt haben. Von Erfindung dürfte dann überhaupt nicht mehr die Rede sein; vielmehr wären Poesie und Philosophie in organischer Einheit zu denken, und die Mythologie, ähnlich wie die Sprache, würde zu denken sein als ein Erzeugniß unabsichtlich-absichtlicher, instinctartiger Thätigkeit, die doch den tiefsten Sinn und die

*) Wir müssen jedoch schon hier bemerken, daß die Ironie mehr jenen gelehrten Mann, den sich Hermann nahezu als einen Philologen und Lexikographen zu denken scheint, trifft, als die Sache selbst. Denn nicht nur hat die neuere mythologische Forschung in einem C. F. Hermann, Buttmann, Preller, Braun, Gerhard u. A. durchgängig an jene Etymologien von Gottfr. Hermann mit vollem Rechte sich angeschlossen; man könnte vielmehr auch Schelling selbst in die Enge treiben mit der Frage, was denn jene Namen z. B. der Titanen und der meisten olympischen Götter anders bedeuten sollen, als eben zunächst elementarische und kosmische Erscheinungen. Weiteres behalten wir zu den Bemerkungen über Bd. II vor.

reellsten Bezüge nicht bloß zufällig in sich schlösse. So ist ja auch die Sprache organisch, nicht stückweise entstanden, und obwohl der Grund der Sprache nicht mit Bewußtsein gelegt ist, so übertrifft doch die Schärfe, Feinheit und Tiefe ihrer Bezeichnungen die des bewußtvollsten Erzeugnisses bei Weitem. Die Mythologie ein organisch entstandenes Erzeugniß der Phantasie der ältesten Völker oder der in Bildern denkenden, auf Natur und Gottheit gerichteten Vernunft — dies ist offenbar die heutigen Tages fast allgemein angenommene Ansicht über den Ursprung und die Bedeutung der Göttersagen.

Damit läßt sich — um den Schellingschen Gang einen Augenblick zu unterbrechen — auch die Erklärung des Apostels Paulus am besten vereinigen Röm. 1, 19 ff., wonach die älteste Menschheit in Folge der Verdunklung des Gottesbewußtseins in ihrem Dichten eitel geworden. Fast alle neuern Werke stimmen mit dieser Erklärung überein. So sagt z. B. Minckwitz im mythol. Wörterbuch: „Diese Sagen der ältesten Völker sind sinnbildliche Vorstellungen, wodurch die einfachen Gemüther der Menschen in ihrem Jugendalter, gleichsam wie zwischen Wachen und Träumen befangen ihr inneres Leben wiederspiegeln." Fonseca in der allg. vergleichenden Mythologie 1856 läßt sich vernehmen; „In der Völkerkindheit begriff der Geist die Seele nicht, weil er noch nicht zur Reife des Fürsichseins gelangt war, und dem Trieb des Eigennutzes und der Furcht folgend belehnte er die Elemente mit Göttlichkeit." Preller in seiner Mythologie der Griechen 1854 spricht von einer unbewußten Naturpoesie der ältesten Völker und von einer ursprünglichen Sympathie der Seele mit der Natur, weshalb allerdings alle Mythen ursprünglich dichterisch ausgeführte Hieroglyphen über elementare Vorgänge und Kräfte seien. Die Götter haben ursprünglich physische Bedeutung, beziehen sich

auf das Leben des Himmels, der Erde, des Meers; die Theogonie verhalte sich hiezu als ideale Vorgeschichte, die Heroen aber seien ideal-reale Gestalten und seien durch eine kühne Vermischung der idealen Welt des Glaubens mit der nationalen Geschichte erst als jüngere Sprossen aus jenen Wurzeln hervorgewachsen; erst später habe sich das Ethische und Religiöse, entsprechend der Erweiterung des Bewußtseins überhaupt, entwickelt. Wieseler (in der gründlichen Abhandlung üb. die Narcissussage 1856 S. 77) spricht von einem „Symbole und Mythen schaffenden Zeitalter, dem die ganze Natur Stütze und Anhalt für die Ideen geboten habe.“ Ebenso erklärt v. Nägelsbach in der homerischen Theologie die Mythologie für ein organisches Kunstwerk des unmittelbaren Bewußtseins, spricht von der dichtenden Phantasie des Hellenenvolks. Was aber die Vielgötterei betrifft, so sei es in dem Wesen des von Homer erkannten numen gelegen, sich in einer Vielheit göttlicher Individuen zu manifestiren. Dunkler sagt Fonseca: der Monotheismus sei des Glaubens Urstoff gewesen, bei dem chemischen Proceß der Bildung einer Volksreligion sei die Vielgötterei als Niederschlag zu Boden gesunken!

Mit Recht kann nun Schelling das Wahre in dieser heutiges Tages so weit verbreiteten Ansicht, die ja auch der Hegelschen Religionsphilosophie im Wesentlichen zu Grunde liegt, als Frucht seiner früheren Philosophie betrachten, die mit der Lehre vom Absoluten als Einheit des Idealen und Realen zuerst nach langer Zeit wieder Natur und Geist in ihrer wesentlichen Zusammengehörigkeit aufgezeigt, dadurch aber zugleich für die Kunst, also auch für das Symbol den richtigen Gesichtspunkt und durch die Lehre von der bewußtlos-bewußten produktiven Thätigkeit auch den psychologischen oder transcendentalen Schlüssel zu dem Heiligthum der Kunst gefunden habe. Allein ihm selbst genügt jetzt das Helldun-

kel *), in dem jene Ansicht befangen bleibt, durchaus nicht mehr. Er fragt, wie und warum Poesie und Philosophie nothwendig zusammen wirken müssen, und welcher Art das Einheitsband in diesem Zusammenwirken gewesen? Es müßte vorher ein über Beiden Liegendes entdeckt werden. Wie soll ferner jener traumartige Zustand, den man mit einer göttlichen μανία, mit einem Hellsehen vergleichen könnte, erklärt werden? Wer hat die älteste Menschheit in ihn versetzt? wie läßt er sich geschichtlich motiviren? Die Mythologie erscheint allerdings ganz richtig bei dieser Ansicht als ein großartiges, über die ganze Menschheit verbreitetes Phänomen; man müßte deshalb die Völker als Ganzes gedacht dichterisch bewegt sein lassen, wie etwa die Bienen ihre Zellen bauen. Aber auch dies ist undeutlich, und man hätte erst die Frage vorher zu beantworten: wie entstanden denn die Völker selbst? was macht die Menschheit zu Völkern? Die Lösung dieser Frage bildet darum den Wendepunkt dieser Untersuchungen. Offenbar, sagt Schelling, entstehen Völker nicht von selbst, durch Ausbreitung und Vermehrung der Geschlechter, sondern ein Volk bildet sich erst durch die Gemeinschaft des Bewußtseins, durch gleichartige Weltansicht. Jedes Volk hat ein Urgesetz seines Lebens schon mit seinem Dasein als Volk erhalten; aber eine solche mitgeborene Weltansicht ist nun eben die Mythologie, die also nicht vom Volk erzeugt wird; vielmehr umgekehrt zeigt sich abermals, daß das Volk sein individuelles Bewußtsein eben in der Mythologie hat, mit der es aus dem allgemeinen Bewußtsein der Menschheit heraustritt.

---

*) Epoche machend war für diese Frage Schellings transcendentaler Idealismus, dessen VI. Hauptabschnitt in genialen Umrissen das Kunstwerk deducirt und die herrlichsten Blicke in dieses ganze Gebiet wirft. Vgl. Nachgel. Werke I, S. 612—629.

Diese Mythologie ist aber eben deshalb ursprünglich als Götterlehre und Göttergeschichte, wie sie sich giebt, gemeint, hat religiöse Bedeutung; die Götter sind nicht personificirte Naturmächte, sondern werden als Götter gefürchtet, und der angeblich dumpfe und halbthierische Geisteszustand, inmitten dessen dann gar vollends Mythen ersinnende Dichter erstehen sollten, wie Voß, Hume und die Encyklopädisten wähnten, ist leere Fiction. Allerdings hat Don Felix Azara, auf dessen Reisebeschreibungen Schelling oft zu reden kommt, solche ganz rohe Völker in Amerika gefunden; allein bei diesen fand sich ebendeshalb auch keine Spur von Religion, von Volkseinheit. Ebenso ist die gewöhnliche Ansicht von einem natürlichen Gottesbewußtsein, von einem κοινὸς λόγος, von einem religiösen Instinct, der Gott zunächst in Form der Unmittelbarkeit, auf der Stufe der Natur (Hegel) habe, reine, unbeweisbare Voraussetzung und jener logische Fortschritt ein Kunststück einer dürftigen, gar Nichts erklärenden Philosophie. Die Lehre von einer notitia Dei insita habe Hume vollständig widerlegt, indem bei solcher halben und völlig unerklärten Vorstellung gar nichts zu denken sei. Es müßte vielmehr eine förmlich geoffenbarte Gotteserkenntniß, eine ursprüngliche Offenbarung des wahren Gottes angenommen werden, die sich im Lauf der Jahrhunderte verdunkelt hätte. Der Polytheismus wäre Verdunklung, Entstellung einer ursprünglich reinern, monotheistischen Lehre. Dies ist die Ansicht, die Fr. Creuzer, von dem Schelling stets mit großer Verehrung spricht, in seinem bekannten Werk aufgestellt und durchgeführt hat. Aber gerade die Hauptsache bleibt auch hier unerklärt, nämlich, aus welchen Gründen ist jener Monotheismus auseinandergegangen? und auf bloß negativem Wege, durch Entfernung vom Anfänglichen läßt sich weder die Gewalt, womit der Polytheismus ins Bewußtsein trat und sich erhielt, noch diese räthsel-

hafte Verwandtschaft und Geschiedenheit der Mythologien erklären. Völker wurden selbst erst durch die religiöse Krisis, die den Polytheismus herbeigeführt hat. Nicht natürliche Differenzen, physische Antipathien schieden die Massen; vielmehr innerlich, geistig sind die Völker von einander geschieden und in sich selbst durch unüberwindliche Bande zusammengehalten. Es muß also eine Zeit angenommen werden, wo eine geistige Macht die Völker in Unbeweglichkeit zusammenhielt; dann mußte eine Krisis, im Grunde des Bewußtseins vor sich gehend, sie geschieden haben. Darauf führt die denkwürdige Urkunde Gen. 11: die Völker- und Sprachenscheidung zu Babel. An Einem Tage kann das freilich nicht geschehen sein, und als bloßes Strafgericht ist die Scheidung auch nicht zu betrachten. Aber eine κρίσις ist es doch gewesen, die unversehens einbrach. Die geistige Macht, die zuvor die Stämme in vollkommener Gleichartigkeit zusammengehalten, wurde wankend. Zuvor hatte nur E i n Gott das Bewußtsein der Völker erfüllt und sie gleichsam in seine eigene Einheit hineingezogen. Nun aber ward der unbeweglich Eine selbst beweglich, es traten mehrere Götter in das Bewußtsein, und derselbe Gott, der zuvor in unerschütterlicher Selbstgleichheit die Einheit erhalten hatte, mußte nun auch die Völker zerstreuen. So war der Polytheismus Ursache, nicht Folge, er war das Scheidungsmittel, das in die homogene Menschheit geworfen ward. B a b e l s Name, noch in βάρβαρος nachklingend, ist selbst ein Zeugniß jener Sprachverwirrung, und wie eng die Sprache mit religiösen Vorgängen zusammenhängt zeigt das umgekehrte Babel, das christliche Pfingstfest, wo das Zungenreden ebenfalls Folge einer neuen religiösen Affektion war. Aus jener Zeit des Uebergangs erklärt sich ferner die Verwandtschaft der Sprachen, der Götternamen und ihrer Bedeutung. Der Stachel innerer Unruhe, das Gefühl nicht mehr dem schlechthin Einen Gott

anzugehören, sondern einem besondern Gott anheimgefallen zu sein, trieb jene Völker von Land zu Land, bis jedes mit sich allein und von allem Fremdartigen geschieden war und seine Stätte gefunden hatte. Das Entsetzen aber vor dem Verlust der Einheit leitete zu religiösen und bürgerlichen Einrichtungen, Priesterthum, Kastenunterschiede, und wie im Thurmbau zu Babel, so sollte auch in andern uralten Bauten, den cyklopischen Mauern rc. eine Art Rettungszeichen gegen völlige Auflösung und Zersplitterung aufgerichtet werden, da die bevorstehende Krisis sich zuvor im Gefühl angekündigt hatte. Der Völkertrennung im Polytheismus ging also ein geschichtlicher Monotheismus, nicht ein blos ideeller, subjectiver voraus; das Bewußtsein eines allgemeinen, in der ganzen Menschheit gemeinschaftlichen Gottes hatte die Menschheit in Einheit erhalten.

Der Polytheismus selbst zeigt jedoch wieder verschiedene Stufen in successiver Reihe, und es sind die in allen Mythologien vorhandenen, sich ablösenden Folgen der Götterherrschaft, z. B. bei den Griechen 1) Uranos, 2) Kronos, 3) Zeus, von ganz besonders wichtiger Bedeutung zur Erkenntniß der Mythologie. In jedem Haupte dieser Dynastien ist eine simultane Göttervielheit beschlossen; aber Vielgötterei ist darum nicht identisch mit Göttervielheit. Der successive Polytheismus ist das größte Räthsel der Mythologie *); man

---

*) Wir bemerken jedoch, daß uns dieser successive Polytheismus durch die successiv in die Geschichte eintretenden Stämme, durch Völkerwanderungen, die eine Umwandlung des religiösen Bewußtseins, eine Vermischung älterer und späterer Culte mit sich brachten, in den bisherigen Werken über Mythologie hinlänglich und befriedigender, als viele andere Schwierigkeiten, erklärt schien. Die Schwierigkeit beginnt hier ebenfalls für die Schellingsche Theorie

kann es nicht anders lösen, als indem man es als Thatsache hinnimmt, daß alle diese Götter eine Zeit lang im Bewußtsein der ältesten Menschheit geherrscht haben. Eine solche Folge der Götter kann nicht bloß imaginirt sein; sie sind erlebt, erfahren worden. Als die ursprüngliche Einheit sich auflöste, so war auch der Gott, der zuvor als der Eine geherrscht hatte, nicht mehr der absolut Eine, Unveränderliche, sondern Glied einer Reihe, A, auf den B und C folgte, also nur relativ der Eine, auf den ein zweites Princip umgestaltend, herabsetzend wirkte, worauf auf die Zweigötterei erst die Vielgötterei ein-

groß zu werden, da, wie bereits v. Nägelsbach in seiner trefflichen Nachhomerischen Theologie S. 98—102 und Anmerkung S. 479 bemerkt hat, die erste Frage die sein muß, ob nicht jene früheren Dynastien, also zunächst die des Kronos und der Titanen und dann des Uranos, der außerdem bei Homer vielmehr Okeanos ist, rein nur poetische Erfindungen einer spätern reflektirenden Zeit gewesen seien. Denn von einem Kultus dieser ältesten Götter findet sich in Griechenland nichts. Allein Band II zeigt, wie Schelling diese vorhellenischen Götter mit den orientalischen kombinirt und hier stimmt ihm doch ein Theil der sinnreichsten Forscher im Wesentlichen bei, da sie, wie er, in den gestürzten Dynastien phönikische und andre oriental. Götter finden. Das große Moment, das eben diese Succession der Götterdynastien für die Deutung der Mythologie haben muß, hat v. Nägelsbach a. a. O. vollkommen gewürdigt; aber seine Argumentation für die Behauptung, jene frühere Dynastien seien rein poetische Motivirung des Regiments der Olympier (S. 102) und kein Nachklang des pelasgischen und orientalischen Geistes, scheint uns nicht ausreichend, da es gewiß unmöglich ist, die hellenische Mythologie von der asiatischen völlig abzusondern, die Unkunde Homers und Hesiods aber von einem Titanenkult doch nicht beweisen kann, daß es in der Urzeit einen solchen nicht gegeben habe.

tat. Durch dieses Successive im Polytheismus sind zugleich die Völker hinsichtlich ihres Eintretens in die Geschichte auseinandergehalten. Jedes Volk harrt im potentiellen Zustand als Theil der noch unentschiedenen Menschheit, bis der Moment kommt, den es repräsentiren soll. Ganz diesem Vorgang entsprechend, vermuthet Schelling, sei auch die Sprache vom Monosyllabismus durch den Dysyllabismus zum Polysyllabismus fortgeschritten. In der stillen, ältesten, vorgeschichtlichen Zeit herrschte der Gott A; sobald aber B hervortrat, wird auch A mythologischer Gott und tritt zurück. Es darf deshalb nicht angenommen werden, als sei (nach Creuzer und manchen offenbarungsgläubigen Theologen) ein rein geistiger Monotheismus das Ursprüngliche gewesen. Denn wie, fragt Schelling, sollte dann die Veränderung, die eine Verschlimmerung gewesen wäre, erklärt werden? Der Polytheismus mußte vielmehr den Fortschritt zum rein geistigen Monotheismus erst vermitteln; er ist Befreiung der Menschheit von einer an sich zwar wohlthätigen, aber doch die Freiheit und alle Entwicklung und damit die wahre geistige Gotteserkenntniß niederhaltenden Gewalt. Von einer ursprünglichen Offenbarung sollte man nicht reden. Der volle Begriff der Offenbarung gehört erst der Zeit des Neuen Testaments an. Offenbarung ist ihrem ächten Begriff nach das Erbarmen Gottes über das gefallene Geschlecht; nicht ein ursprüngliches und unmittelbares Verhalten Gottes, nicht ein allgemeines, bleibendes, rationales Verhältniß Gottes zum Bewußtsein; sie setzt vielmehr einen Abfall, eine Verdunklung voraus, und ist ein actuelles Eingreifen Gottes. Auch nach der heil. Schrift ist das Ursein des Menschen als ein überzeitliches, in wesentlicher Ewigkeit zu denken. Der ursprüngliche Mensch ist an sich schon Bewußtsein von Gott, und dies Bewußtsein kann ihm nicht erst durch

einen Actus zu Theil geworden sein. Sobald aber Gott in das Bewußtsein tritt und der Mensch sich von Gott unterscheidet, wie Gen. 3, wo Adam geworden ist wie Einer von uns, da ist nur noch relativer Monotheismus, da ist es nur Einer der Elohim, nicht mehr die ganze Gottheit, zu der das Bewußtsein ein Verhältniß hat. Schelling glaubt durch diese Theorie die dunkelsten Fragen, die sich an die ersten Capitel der Genesis knüpfen, aufzuhellen und Licht zu finden auch für die Unterscheidung der Namen Jehovah und Elohim. Erst unter Enos, d. h. der zweiten Menschengeneration, fing man an Gen. 4, 26 den Jehovah, der in Elohim auch enthalten war, aber unbewußt und dem Wandel unterworfen, mit Namen zu rufen, d. h. man suchte den relativ ersten und Einen Gott festzuhalten, weil sich jetzt Anwandlungen des zweiten Gottes regten, der den mythologischen Proceß einleitet, welcher dann in der babylonischen Verwirrung mit entschiedenem Polytheismus endigt. Mit Enos und Noah, der selbst ohne Wandel ist, wird der wahre Gott, d. h. der bleibend Eine und Ewige, Jehovah, als solcher unterschieden von dem Urgott, der dem Bewußtsein zum relativ Einen und bloß vorübergehend Ewigen (Elohim) wird. Der Gott Abrahams, Jehovah, wird zunächst nur von einem Geschlecht, nicht Volk, verehrt: er ist der relativ Eine, von dem sich die Elohim, die Götter der Völker geschieden haben*). Abraham aber glaubte an die zukünftige Religion, welche auch das Princip, unter dem er selbst gefangen ist (die relative Einheit, die auch Mel-

*) Was hier noch dunkel ist, wird durch Bd. II deutlicher; daß aber mit obiger Konstruktion der Buchstabe der Genesis nur sehr schwer zusammen bestehen kann, ist hier schon deutlich. Vielleicht zeigt Bd. III in der Philos. der Offenbarung, wie sich Schelling den Gott Abrahams denkt, noch näher.

chisedek hat und die im spätern Islam nochmals Macht gewinnt), aufheben wird, und dieser Glaube wird ihm zur Gerechtigkeit, d. h. zur vollkommenen Religion gerechnet.

Ueber die Zeit der noch einigen und ungetheilten Menschheit hat also auch nur Ein Gott gewaltet, eine geistige Macht, die dem freien Auseinandergehen wehrte und die Menschheit in einem vollkommen gleichartigen Naturstand erhielt. Dies war ein reales, aber kein bewußtes Verhalten zu Gott; es war der Gott in seiner Wirklichkeit, aber nicht in seiner Wahrheit (Joh. 4, 24). Dieser große Eine, der einst Alles erfüllte, blieb immer der Grundton im Bewußtsein. Der Gott Abrahams aber ist doch nur die erste Potenz des successiven Polytheismus, ja der Mythologie selbst. Jene Zeit der unerschütterten Einheit aber ist als vorgeschichtliche Zeit zu denken, und der Vorgang, durch den der Polytheismus ins Bewußtsein trat, selbst ist ein übergeschichtlicher. Nicht nach modernen Begriffen ist jenes Aelteste zu messen; vielmehr ist der erste Mensch substantiell von Gott erfüllt, ist das natura sua Gott Setzende, das den Gott in seiner Wahrheit und absoluten Einheit Setzende; er ist in Gott gleichsam verzückt; er ist das Gottesbewußtsein, nicht hat er es. Sobald sich aber der Mensch seiner selbst bewußt wird, ist er von Gott weggekommen. In diesem ersten Bewußtsein, in diesem geschichtlich vorauszusetzenden Monotheismus ist Gott der Gott der Macht und Stärke, אל שדי, Gott Himmels und der Erde. Der Mensch ist da in Gott und noch außer sich selbst. Seinem göttlichen Sein oder Wesen nach ist Gott Einer; kann er aber, worauf die Mythologie führt, seiner Existenzform nach Mehrere sein, nämlich — A, + A und ± A, wie Band II zeigt, so ist der oben gefundene successive Polytheismus erklärt und erst am Ende entsteht der gewußte Monotheismus. Dieser aber wird nur im langsamen Stufen-

gang erreicht; unwissend betete die älteste Menschheit den relativ Einen an; auch die Juden beten an, ὃ οὐκ οἴδασιν Joh. 4, 22; erst in Christo erscheint Gott in seiner Wahrheit. Der blinde Theismus des Urbewußtseins ist als ein übergeschichtlicher zu bestimmen, ebenso auch die erste Bewegung, durch welche der Mensch aus dem Verhältniß zu dem göttlichen Selbst gesetzt wird und dem wirklichen Gott anheimfällt. Dieser Vorgang liegt jenseits der Geschichte und hängt nicht von dem eigenen Willen des Bewußtseins ab. Auf eine ihm jetzt selbst unbegreifliche Weise ist das Bewußtsein in diese Bewegung verwickelt; eine reale Macht hat sich sein bemächtigt. Vor allem Denken ist das Bewußtsein eingenommen von jenem Princip, dessen bloß natürliche Folge die Vielgötterei, die Mythologie ist.

Die Art also, wie Mythologie entsteht, ist aller subjectiven Erfindung diametral entgegengesetzt; es ist vielmehr ein nothwendiger Proceß, dessen Ursprung sich ins Uebergeschichtliche verliert und in ihm sich selbst verbirgt. Man kann also jetzt nicht mehr fragen: wie ist die Mythologie gemeint? Erzeugniß eines vom Wollen und Denken unabhängigen Processes waren diese Vorstellungen für das ihnen unterworfene Bewußtsein von unzweideutiger und unabweisbarer Realität. Jene Götter sind der unwillkürliche Reflex eines Vorgangs in der höhern Welt, Völker und Individuen der ältesten Zeit sind nur Werkzeuge dieses Processes, den sie nicht überschauen, dem sie dienen ohne ihn zu begreifen. Zufolge der Nothwendigkeit, mit der sich der Inhalt jener Vorstellungen erzeugt, hat die Mythologie von Anfang an doctrinelle und reelle Bedeutung. Objectiv betrachtet ist die Mythologie wirkliche Theogonie, Göttergeschichte; ihr letzter Inhalt ein wirkliches Werden Gottes im Bewußtsein, zu dem sich die Götter als die einzelnen erzeugenden Momente verhalten; subjectiv betrachtet,

ist es das Bewußtsein, das den Prozeß erlebt und vollbringt. Sie fällt in das Innere der ursprünglichen Menschheit; aber nicht ist (nach Schleiermacherscher oder Hegelscher Ansicht) das Bewußtsein, rein für sich betrachtet, Sitz und erzeugendes Princip der mythologischen Vorstellungen; die Mythologie hat vielmehr einen vollkommen übermenschlichen, realen Ausgangspunkt. Das Bewußtsein ist in dem theogonischen Proceß festgehalten, und oberste Aufgabe der Wissenschaft ist es nun eben, zu erkennen, was dieser Proceß an sich und objectiv bedeutet, und wie es kommt, daß diese Mächte im Innern des Bewußtseins aufsteigen. Die Mythologie ist nicht etwa, wie die Mystiker annahmen, ein Traum eines ursprünglich höhern Daseins, von dem die Menschheit sich losgerissen und das etwa in den Mythen nachwirkte; es sind vielmehr die an sich Gott setzenden Potenzen selbst, deren ursprüngliches Erzeugniß das Bewußtsein ist, und die auch das mythologische Bewußtsein erzeugen. Darum ist auch die Mythologie nicht als falsche, irrige Religion, als Fabellehre zu bezeichnen. Als Ganzes betrachtet ist sie Proceß der sich selbst verwirklichenden Wahrheit. Nur wo eine überwundene Stufe festgehalten wird, und für uns, die wir von jenen Mächten befreit sind, erscheint die einzelne Religion und das Ganze als irrig, als Superstition. In Wahrheit sind es die realen, theogonischen Mächte, die die Mythologie, vorher das Bewußtsein und die Natur, deren Ende das Bewußtsein ist, setzen, und so hat der mythologische Proceß nicht bloß für den Menschen religiöse, sondern absolut betrachtet, allgemeine und metaphysische Bedeutung; deshalb ist Wissenschaft der Mythologie eben die Philosophie der Mythologie. Der allgemeine, absolute Proceß, der Natur und Bewußtsein erklärt, wiederholt sich in der Mythologie. Wäre die Mythologie etwas zufällig Entstandenes, etwas willkürlich gemachtes, ohne immanentes Gesetz, oder

wäre sie etwas völlig Entstelltes und Verdorbenes, könnte weder Anfang noch Ziel von ihr gewußt werden, so hätte die Philosophie keinen Bezug zu ihr. Aber nun ist das Gegentheil der Fall, und es hat die ganze Philosophie, insbesondere die Philosophie der Geschichte, die wesentlichsten Erweiterungen durch sie erfahren. Bei Kant und Hegel ist die Geschichte etwas Unbeschlossenes, ein Fortgang ohne Anfang und Ende. Die leeren Räume der sogenannten Vorzeit hat man bisher mit leeren Einfällen ausgefüllt. Durch unsere Untersuchung dagegen ist jetzt zum erstenmal die geschichtliche Zeit von der vorgeschichtlichen abgesetzt. Geschichte beginnt erst mit der vollbrachten Trennung der Völker. Vorgeschichtlich ist die Zeit der Völkerscheidung, die aber Folge eines inneren Vorgangs ist, durch den zugleich die formell und materiell verschiedenen Götterlehren entstehen. Aber auch dieser Krisis geht eine absolut vorgeschichtliche Zeit voran, die Zeit der vollkommenen Unbeweglichkeit, Identität, eine Art Ewigkeit ohne Veränderung. Die Geschichte selbst hebt erst an, wo eine Folge von Ereignissen und Begebenheiten sich findet. Die gewöhnliche Ansicht, die die Menschheit mit einem Kindheitszustand und deshalb mit Fetischismus anheben läßt, ist dürftig und seicht; von solchem Elend ist die Menschheit nicht ausgegangen; der majestätische Gang der Geschichte fordert einen andern Anfang; das große, räthselhafte Gewebe der Geschichte kann nur an den theogonischen Proceß angeknüpft werden, und überall macht das Gigantische, Große den Anfang, und das Organische, das in die Enge Gebrachte folgt erst nach. Die Menschheit hat nicht sich selbst überlassen, blind, dem Zufall preisgegeben, sine numine, gleichsam tappend ihre Wege erst suchen müssen. — Auch für die Philosophie der Kunst haben wir wichtige Grundlagen im Bisherigen gefunden. Denn jene Gewalt, die das menschliche Bewußtsein in den mythologischen

Vorstellungen über die Schranken der Wirklichkeit erhoben, war auch die Lehrmeisterin des Großen, Bedeutungsvollen in den ältesten Werken der Kunst. Die Griechen sind eben dadurch classisch geworden, daß sie die Nothwendigkeit wirklicher Wesen, die zugleich allgemeine Begriffe waren, darstellten, daß Wahrheit und Realität des Gegenstandes in den Producten mitwirkte. Auch heutiges Tages sind ja nur diejenigen wahrhaft Dichter, denen es gelungen ist, ihren Gestalten eine allgemeine und ewige Bedeutung einzuhauchen, sie mit einer Art mythologischer Gewalt zu bekleiden. — Am meisten aber ist durch diese Untersuchungen die sogenannte Religionsphilosophie umgestaltet. Das Heidenthum ist nicht Entstellung der Urreligion, ist nicht subjective Vorstellung, die dem Denken vorausgeht; es ist Reflex einer objectiv vor sich gehenden Göttergeschichte, und das Christenthum ist nur das zurechtgestellte Heidenthum. Die Elemente sind in beiden dieselben, nur die Bedeutung verschieden Von Christus gilt ja, daß er ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, d. h. er existirte als natürliche Potenz, ehe er als göttliche Persönlichkeit erscheinen konnte. Dieselben Potenzen, in deren Einheit Gott ist und sich offenbart — eben diese in ihrer Disjunction und im Proceß sind außergöttliche, blos natürliche Mächte, in denen Gott auch, aber nur nicht nach seiner Gottheit und Wahrheit ist. Natürliche und Vernunftreligion bilden keinen Gegensatz zur geoffenbarten und positiven; alle Religion beruht vielmehr auf realen Vorgängen; philosophische Religion aber möchte die heißen, die den ganzen Hergang begriffe und die Principien, welche im Heidenthum und in der Offenbarung unbegriffen wirken, in ihrer Reinheit und Eigentlichkeit verstände. Eine solche philosophische Religion wäre das letzte Erzeugniß und der höchste Ausdruck der vollendeten Philosophie selbst.

Ehe wir nun zum zweiten Theil dieses Bandes, in welchem die auch der Mythologie zu Grunde liegenden Potenzen

auf rein philosophischem Wege gesucht werden, fortschreiten, wird es erwünscht sein, einen Augenblick stille zu stehen, und das im raschen Gang der Gedanken Vorgeführte mit kritischer Besonnenheit zu überlegen. Dies thut in der That Noth, damit nicht Bewunderung an die Stelle wirklicher Ueberzeugung trete, oder gar Verwunderung, Staunen über diese völlige Umkehrung aller unserem idealistischen Jahrhundert gleichsam eingebornen Anschauungen das einzige sei, was Schelling in dem Leser erweckt. In der That findet sich der an den Werken von Kant, Fichte, Schleiermacher und Hegel gebildete theologische Leser in eine völlig neue Welt von Begriffen versetzt und Schelling scheint jenes platonische Wort, wonach *οὐκ ἄλλη ἀρχὴ τῆς φιλοσοφίας* ist *ἢ τὸ θαυμάζειν* (Theätet p. 155. D) auch für sich in Anspruch zu nehmen. Aber neben der Verwunderung wird doch die Bewunderung auch zu ihrem Recht kommen; denn unleugbar liegt ein wahrer Zauber in dieser Schellingschen Entwicklung. Mit derselben Beredtsamkeit, die seine früheren Schriften zu Musterstücken deutscher Prosa gemacht, mit derselben hinreißenden und zwingenden Nothwendigkeit, von der aus der Jenensischen Zeit Schubert und Steffens Zeugniß abgelegt haben, entwickelt auch in diesen nachgelassenen Werken Schelling Schlag auf Schlag und mit großer dialektischer Kunst seine Ansicht, und behauptet sogar, diese habe sich ihm, unabhängig von jedem philosophischen System, durch die rein objective Betrachtung der Mythologie selbst aufgedrungen. Ob nun aber auch dieses mit so großer Genialität Entwickelte und Erschaute probehaltig erfunden werden wird? Versuchen wir daher, um, wo der König gebaut, doch nicht bloß als Kärrner aufzutreten, wenigstens zum Verständniß des Bisherigen uns und andern Lesern durch etliche Bemerkungen zu verhelfen, die zugleich naheliegende Bedenken beseitigen möchten.

Beim ersten kritischen Rückblick auf diese neue Theorie

der Mythologie konnten wir uns eines gewissen Schreckens nicht erwehren. Wir schlossen folgendermaßen: Wenn die Mythologie nicht bloß, wie bei Hegel, einen Stufengang darstellt von immer adäquaterer Erkenntniß der Gottesidee, sondern wenn nun gar das Heidenthum directe Folge eines Vorgangs im göttlichen Leben, also unmittelbar in den göttlichen Lebensproceß selbst verflochten ist, ist denn das dann nicht wieder der alte Pantheismus, von dem wir eben bei Schelling Befreiung zu finden gehofft hatten? Von den Potenzen und ihrem Verhältniß zu dem *μόνος καὶ ἀληθινὸς θεός* ist zwar noch nicht die Rede gewesen; allein unabhängig von Gottes Sein und Leben können sie doch nicht sein. Ist also die Bewegung der Potenzen unmittelbar Ursache der mythologischen, näher der polytheistischen Vorstellungen, und wird Gott selbst zum wahren Gott nur, indem er durch den Gegensatz hindurchgegangen, so tritt ja auch das andere Merkmal des Pantheismus offenkundig hervor, die Gottwerdung im menschlichen Bewußtsein, und Gott wäre, indem er sich durch die Momente des Werdens hindurchbewegt, dem zeitlichen Proceß verfallen. Ja, je mehr Schelling auf die Realität dieser Vorstellungen in der Mythologie dringt, desto unmittelbarer scheint Gott selbst in die Bewegung und den Gegensatz verwickelt. Natur und Menschheit scheinen nur Momente in dem Proceß des Werdens Gottes, Gott selbst scheint einem Proceß unterworfen zu werden. — Allein eine große Anzahl von Stellen und ganz besonders der zweite Band zeigt, daß diese Einwendung, so nahe sie liegt, ein vollkommenes Mißverständniß dieser Neuschellingschen Philosophie in sich schlösse. Gott in seiner Absolutheit und reinen Geistigkeit steht vielmehr über und außer allem Proceß. Man lese S. 249 des 1. Bands: „In seinem göttlichen Selbst ist Gott Einer und kann weder Mehrere sein noch in einen Proceß eingehen."

Die ganze folgende negative Philosophie hat ferner aus Aristoteles gelernt, wie Gott als lautere Actualität, als reines Sein, das keine Potenz in sich hat, über der Welt steht, und es kann sich also nur um die Potenzen handeln, die als ursprünglich ideelle Mächte und nicht etwa selbst wieder als materieller Grund des geistigen göttlichen Seins zu denken sind, die auch bei all der directen Beziehung zur Natur und Menschheit Gott selbst nicht in die kosmische Bewegung verwickeln. Dieser völlig neue Mittelbegriff göttlicher Potenzen ist es also, der die Lösung des großen Räthsels erleichtern, der vom Pantheismus befreien, dem Theismus zur Unterlage dienen und auch zum Begreifen der christlichen Trinität mithelfen soll; über sie giebt das Folgende und der zweite und dritte Band des Nachlasses erst völligen Aufschluß.

Ein zweites Bedenken wird wohl auch den Lesern unseres obigen Referats durch die Erwägung gekommen sein, ob nicht eben durch diese Potenzenlehre und dadurch, daß dieselben das mythologische Bewußtsein vollkommen erfüllen und beherrschen, die menschliche Freiheit, überhaupt die Wahrheit des individuellen Selbstbewußtseins in seiner Wurzel aufgehoben sei, da ja bei Schelling, wie es scheint, das endliche Bewußtsein zum bloßen Reflex höherer Vorgänge, göttlicher Lebensmomente wird. Es könnte also die alte Einwendung, die man von jeher der Schellingschen Freiheitslehre gemacht hat, auf's Neue erhoben werden, die nämlich, daß auch das Menschliche in den göttlichen Lebensproceß als unfreies Moment aufgenommen sei, daß der Geist nur eine höhere Stufe des natürlichen Lebens, dem ja Freiheit auch nicht zukomme, darstelle. — Allein auch gegen diese Bedenken gilt das zuvor Bemerkte, indem die Potenzen nicht Naturgewalten, nicht blindwirkende kosmische, sondern selbst freie und ideelle Mächte sind, und daß es nach der Neuschellingschen

Lehre vielmehr der ursprünglich freie Wille des Menschen (allerdings des Urmenschen) ist, der sich von Gott losreißt und dadurch die Potenzen in den dann auch für ihn bindenden, ihn beherrschenden Proceß verwickelt. Jedenfalls würde die scheinbare Unfreiheit, die Gebundenheit des geistigen Zustandes, das Hingegebensein unter die Herrschaft der mythologischen Mächte nur dem Heidenthum und den mit ihm „geschlagenen" Völkern zukommen, und die Unfreiheit wäre eben eine selbstverschuldete. Und da gestehen wir, daß dieser Schellingsche Gedanke nicht nur auf eine frappante Weise mit der christlich Augustinischen Anschauung von der Sünde zusammentrifft, sondern daß uns auch eine tiefe Wahrheit, ein ins Innerste des Heidenthums dringender Blick durch Schelling gewonnen scheint, wie ja auch der große Heidenapostel Röm. 1, 24 im Heidenthum einen Zustand selbstverschuldeter Knechtschaft erkennt. Und wie sollen wir uns denn sonst die furchtbare Gewalt des Heidenthums, die greuelvollen Opfer und Selbstpeinigungen, die uns die Missionsgeschichte immer noch in schaudererregenden Beispielen vorführt, erklären, wenn nicht aus einem Zustande völliger Gebundenheit unter das knechtische Joch der stummen Götzen, deren Herrschaft das ganze A. und N. T. wahrhaftig als eine ernstlich gemeinte ebenfalls anerkennt. Die gewöhnliche Erklärung der Mythologie aus irregeleiteter Phantasie, als bloß psychologische Vorstellung erscheint dem Ernst solcher Thatsachen gegenüber wahrhaft ärmlich. Halten wir damit den heitern Glanz homerischer Poesie zusammen, so ist es ebenfalls ein Lichtgedanke Schellings, in ihm vielmehr den Befreier von dem düstern Dunkel vorhellenischer Zeit zu sehen, als den Urheber der Mythologie selbst, die er überall schon voraussetzt.

Daß aber auch die Philosophie (seit Sokrates) als eine innere Befreiung von der Mythologie angesehen wird,

diese Behauptung könnte zu einem dritten und noch gefährlichern Bedenken Anlaß geben. Ist nämlich, könnte man einwenden, Christus nur der Zurechtsteller des Heidenthums, ist also das Christenthum selbst in jenen mythologischen Proceß mitverwachsen, bringt es nur die Umkehr aus der Spannung der Potenzen, hat aber ferner für uns als Christen das Heidenthum alle Kraft verloren: so wird am Ende auch das Christenthum zu einem bloß mythischen Spiel der Potenzen, dem vor dem höchsten Gott und der vom mythologischen Proceß befreienden Philosophie keine Wahrheit mehr zukommt, so daß auch unsere Religion, wie das Heidenthum, nur Durchgangspunkt, Moment des Bewußtseins würde, und sobald die Philosophie den wahren Gott erkannt hätte, aufhören müßte, wirkliche Bedeutung für die Menschheit zu haben. Offenbar würde dieses Resultat an die schlimmsten Consequenzen der Hegelschen Schule erinnern und die schon wiederholt geäußerten Bedenken erneuern, daß diese beiden Systeme, die von Anfang an wesentlich übereinstimmten in der Lehre vom Absoluten, auch im Ausgang, in den Resultaten sich viel näher ständen, als Schelling es Wort haben wollte. — Allein hier ist zu sagen, daß Schelling nicht der Philosophie überhaupt diese von der Religion befreiende, über sie erhebende Bedeutung vindicirt, wie Hegel dies thun mußte, da ihm der Unterschied beider mit dem von Vorstellen und Denken zusammenfiel. Bei Schelling ist das Christenthum vor Allem universelle, bleibende Thatsache, unmittelbare That und Offenbarung Gottes und Befreiung vielmehr vom mythologischen Bewußtsein. Die Philosophie erkennt bloß die im Christenthum vollzogene Umkehr des Processes, begreift die Stellung Gottes zur Welt in Christo, nicht aber hat sie einen aparten und höhern Inhalt, sondern auch die Philosophie ist und muß werden Erkenntniß, Anbetung Gottes im Geist und

in der Wahrheit. Auch die philosophische Religion hat lediglich denselben Inhalt wie die des Volks, sie hat an dem im Christenthum wirkenden Potenzen, an der durch Christum verwirklichten vollkommenen göttlichen Offenbarung, ihre einzige und bleibende Grundlage.

Daß mit dem, was über den ersten Menschen, seine centrale Stellung zu Gott und über die älteste, vor- und übergeschichtliche Zeit gelehrt ist, der Boden der Wirklichkeit verlassen und das transcendente Gebiet betreten ist, darüber werden freilich Viele sagen, daß hiemit auf eine strenge Erklärung verzichtet werde, daß hier alles Denken aufhöre und die Phantasie beginne. Allein die Frage ist hier nur, ob nicht am Ende jede andere Erklärung ebenfalls transcendent wird, wie ja jede Untersuchung auch nur über das menschliche Selbstbewußtsein ein ursprüngliches Ich, ein absolutes Ich voraussetzt. Daß die hergebrachte Theorie von einem ursprünglichen Gottesbewußtsein eine ganz vage, aus der Psychologie unbeweisbar herübergenommene oder in sie hineingetragene Vorstellung ist, die nothwendig erst tiefer begründet und reeller gestützt werden muß, dies gibt gewiß Jeder zu, der Schellings und Humes Gegenbemerkungen prüft. Wenn deshalb nur Nichts willkürlich erschlossen, die Thatsache des jetzigen Bewußtseins aber und sein wesentlicher Inhalt durch jene Theorie lichtvoll erklärt ist, so wird man jene Bedenken gegen diese Transcendenzen fallen lassen dürfen. Es ist nun einmal die Natur dieser Welt, daß sie aus sich selbst nicht begriffen werden kann; es ist ferner evident, daß mit den landläufigen nebelhaften Vorstellungen von einem Gottesgefühl rc. nichts wirklich Haltbares ausgesagt ist. Deshalb ist Schellings Versuch, auf diese Weise das menschliche Wesen in seinem realen Urverhältniß zu Gott zu erkennen, wenigstens als Speculation berechtigt, und nur die dürfen dagegen sprechen, die

entweder reine Empiriker heißen, auf eine Erklärung aber verzichten wollen, oder die eine andere, bessere, befriedigendere Theorie aufzustellen im Stande sind.

Daß die Andeutungen der heil. Schrift über die älteste Menschheit, um zu einem vollständig denkbaren Ganzen erhoben zu werden, selbst viele leeren Stellen und ebendeshalb der Auslegung und Ausdeutung eine gewisse Freiheit lassen, wird nicht bestritten werden können. Die ganze kirchliche Lehre vom Urzustand zeigt, wie von jeher die Theologie Vieles von ihrem Eigenen da hinzuzufügen nicht unterlassen konnte. Deshalb wird auch Schelling das Recht haben, die biblischen Grundlinien durch weitere Gedanken zu einem Ganzen zu gestalten. Allerdings ist seine Auslegung oder Ausdeutung einzelner biblischer Verse und Begriffe auf den ersten Anblick von der üblichen Erklärung sehr verschieden, und der Schein der Willkür und Gewaltsamkeit wird nicht gerade ängstlich vermieden. Allein andererseits gewinnt Schelling in den Augen des Theologen durch die große Wichtigkeit und Autorität, die er jener ältesten Urkunde des Menschengeschlechts beilegt, und ob er auch vom Inspirationsdogma fern ist, so findet er doch in den leisesten Andeutungen der Schrift die wichtigsten Winke, und hält es für Pflicht des Forschers, auch dem Buchstaben sein Recht angedeihen zu lassen. Die jetzt weitverbreitete Ansicht der Kritik freilich, wonach erst um die Zeit Davids oder Salomos jene für Schelling wichtigsten Capitel über die Völkerscheidung in die hebräische Literatur gekommen wären, auch die jetzt fast allgemein (selbst von Kurtz und Delitzsch) approbirte Scheidung des Pentateuch in Elohistische und Jehovistische Stücke wird zu dem Urtheil führen, Schelling gebe sich da vergebliche Mühe und die Schlüsse aus jenen Daten entbehren des gesicherten Fundaments. Allein, obwohl vielleicht die neusten Aufschlüsse

über die altassyrische, babylonische und ägyptische Geschichte Manches in der Genesis in ein anderes Licht setzen werden, als worin die altgläubige Theologie bis jetzt diese Erzählungen erblickt hat, so steht doch Nichts im Wege, im Gegentheile Alles spricht dafür, daß wir in der Genesis in Wahrheit uralte Ueberlieferung haben, und die selbst wieder viel Ungegründetes als sicher nehmende Kritik wird deshalb ebenfalls durch Schelling Anlaß finden, ihre Resultate aufs Neue gründlicher Erwägung zu unterziehen. Jedenfalls macht schon der erste Band den Eindruck, daß Schelling, dessen gründliche Kenntniß des classischen Alterthums ohnehin außer Zweifel steht, auch die neusten Forschungen und Entdeckungen im orientalischen Alterthum umsichtig werde zu Rathe gezogen haben, ehe er seine Theorie abgeschlossen hat. Was das Alter der indischen Mythologie und ihre Quellen betrifft, die Schelling S. 21 mit viel Emphase der griechischen Mythologie und ihren ältesten Quellen nahe gerückt wissen will, so wird hier der Angriff von Seiten einzelner Kenner des Indischen nicht ausbleiben. Denn, was Schelling als leichtfertige Uebertreibung bezeichnet, und was nach seiner Ansicht alle innere Entwicklung aufhübe — die Ansicht, daß die Indier ein Urvolk seien und der Zeit nach weit über alle andern alten Völker hinauszusetzen — diese Ansicht finden wir z. B. in dem neuesten Werke von Fonseca, wo zu lesen ist, die heil. Urkunden der Brahmareligion seien 5000 Jahre vor Christus geschrieben. Dagegen stehen ebenfalls gründliche Kenner der indischen Literatur auf Schellings Seite, der wie Band II zeigt, auch hierüber fleißig geforscht hat. Ob Schelling nicht im Interesse einer möglichst vollständigen und durchgeführten Theorie vielleicht die Linien hie und da zu scharf gezogen, ob er nicht seinem Schematismus zu Liebe manches Unbewiesene oder überhaupt Unbeweisbare als Beweismittel

benützt? diese Frage läßt sich als Befürchtung allerdings aussprechen; jedoch wird hierüber erst der zweite Band, der das System der Mythologie selbst enthält, urtheilen lassen.

* * *

Die zweite Hälfte dieses ersten Bandes, zu der wir nun fortzuschreiten haben, enthält also die sogenannte rationale Philosophie, und Schelling hat in einem Brief an Beckers (a. a. O. S. 42) es selbst bestätigt, daß die darin aufgestellte Hauptlehre von den Potenzen seine Metaphysik heißen könne. Alle hier entwickelten Bestimmungen sind im reinen Denken, das jedoch die Erfahrung in sich verarbeitet hat, gewonnen. Das Studium dieses Abschnitts ist allerdings nicht in gleichem Grade genußreich wie das der zehn ersten Vorlesungen, und setzt eine genauere Kenntniß der wichtigsten Systeme, besonders des Platonischen und Aristotelischen*) voraus. Die Form dieser Vorlesungen ist nicht so abgerundet, der Gang der Untersuchung nicht so streng festgehalten, wie dies in den Vorlesungen über Mythologie der Fall war. Manche derselben wurden als Bruchstücke in der Akademie zu Berlin gelesen und erst nachher in die jetzige Verbindung eingereiht, und das Ganze ist, wie Beckers mittheilt, erst im Jahre 1853 (zu Kassel auf der Wilhelmshöhe) vollends in die Ordnung gebracht worden, wie es jetzt vorliegt. Dieser Abschnitt ist daher, wie

*) Ohne Kenntniß der wichtigsten Abschnitte der Aristotelischen Metaphysik wird sich dieser ganze Haupttheil nicht verstehen lassen. Da aber Aristoteles auch um seiner selbst willen die gründlichste Beachtung verdient, so glauben wir auf die Ausgabe der Metaphysik von dem jüngst verstorbenen Dr. Schwegler (4 Bde. mit Text, Uebersetzung und Commentar, Tübingen, 1847/48 bei Fües), die uns treffliche Dienste geleistet hat, hinweisen zu sollen.

der Herausgeber sagt, das Jüngste, was Schelling geschrieben, an dem er nach dem Willen Gottes abbrechen sollte, ohne noch die letzte Hand daran gelegt zu haben. Aus dem Briefe an Beckers sehen wir, mit welcher Spannung der 78 jährige Greis an diesen Untersuchungen arbeitete, und wie eben die Veröffentlichung sämmtlicher Werke von der Vollendung dieses Theils abhängig gemacht ward. Durch welche Momente die negative Philosophie zur positiven überzuleiten sei, darüber schreibt dort Schelling, sei er sich erst in den letzten Jahren vollends ganz klar geworden; dadurch sei aber das Frühere bis zur Unerschütterlichkeit bestätigt worden. Daß aber diese Untersuchung immer neue Gedanken hervortrieb und ihn so spät zum Abschluß gelangen ließ, war ihm ein Beweis dafür, daß er die lebendige Wurzel getroffen habe, „denn was im Princip falsch oder mangelhaft ist, kann sich nicht entwickeln." Versuchen wir es nun, auch aus diesen zum Theil sehr schwierigen und verwickelten Untersuchungen den hauptsächlichsten Gedankengang hervorzuheben.

Die philosophische Religion (damit schloß die 10. Vorlesung) oder die völlige Erkenntniß der bewegenden göttlichen Mächte, welche in Natur und im Bewußtsein, in Sprache, Mythologie und Offenbarung sich auswirken, ist uns durchs Christenthum vermittelt. Die griechische Philosophie hat sich vom Mythologischen nicht völlig befreit, hat diese Befreiung in die Mysterien und in die Zukunft verwiesen. Aber auch das Christenthum, die Offenbarungsreligion hat zunächst unmittelbar gewirkt, als reale und vorerst noch unbegriffene Macht (ein Beleg hiefür ist die Kirche des Mittelalters und die blinde Gewalt des Papstthums) und die Erkenntniß der im Christenthum wirkenden Principien hat erst mit der auf die Reformation folgenden Philosophie beginnen können. Durch einen unaufhaltsamen Fortschritt, zu dem das Christenthum selbst mitwirkte,

mußte das Bewußtsein, nachdem von der Kirche, auch von der *Offenbarung* selbst *unabhängig* werden, mußte aus der *unfreien Erkenntniß*, in der es anfänglich auch gegen diese sich befand, in den Stand des gegen sie vollkommen freien, zunächst nun freilich erkenntnißlosen Denkens versetzt werden. Unabhängig also von der Offenbarung, aber abhängig von dem eigenen, noch unbegriffenen Erkenntnißvermögen, der sogenannten natürlichen Vernunft (von der erst Kant gründlicher gehandelt), hat die Philosophie mit Cartesius als formeller Rationalismus begonnen. Die drei Erkenntnißquellen der rationellen Theologie des Mittelalters: die Erfahrung, die angebornen Begriffe (besonders Ursache und Wirkung) und der Syllogismus — diese drei werden nach und nach selbst wankend gemacht. *Bako* griff die Tauglichkeit des Syllogismus zur Erforschung der Principien, *Hume* das Causalitätsgesetz an; und *Cartesius* beginnt ja mit dem Zweifel an der Realität der sinnlichen Wahrnehmung und der Principien. Was *reine Vernunftwissenschaft* sei, das konnte man nur durch Zurückgehen auf Plato und Aristoteles lernen. Vernunft ist nicht das sogenannte natürliche Erkenntnißvermögen, das mit seinen Kategorien und Schlüssen selbst noch allerlei unbewiesene Voraussetzungen in sich birgt. Nur wo der *νοῦς* selbstwirkend Stoff wie Form aus sich selbst nimmt, entsteht die eigentliche, das Intelligible und das Princip selbst erreichende Wissenschaft, *ἐπιστήμη*. So lange aber nach Art der alten Metaphysik die Vernunft der herkömmlichen natürlichen Erkenntniß folgt, so lange ist sie selbst unfrei, ja gerade so unfrei, als ob sie sich dem Buchstaben der Offenbarung unterwürfe.

Um nun diese völlige Vernunftfreiheit und Reinheit zu gewinnen, hat Cartesius mit seinem cogito, ergo sum Alles als für die Vernunft nicht seiend zurückgewiesen, was nicht von

der Vernunft selbst gesetzt ist, wenigstens in so lange, als es nicht von dieser aus gesetzt oder begriffen ist. Gewiß war ihm eben das Ich und über diesem nur Gott als ens realissimum, und die Existenz Gottes wird damit bewiesen, daß die Existenz ja selbst eine Realität im ens realissimum sei. Da aber diese endliche Welt das Sein nicht rein, sondern voll Einschränkungen zeigt, so ist für die Ableitung des Endlichen aus Gott mit jenem Satz nichts gewonnen. Malebranche faßt daher Gott nicht bloß als Sein, sondern als Allessein; Gott ist Omnia entia, ist nicht blos Einzelwesen, sondern das vollendet Seiende (τὸ παντελῶς ὄν). Doch ist Gott dies bloß in der Idee. Grundwesentlich ist zu unterscheiden zwischen der Existenz, in welcher Gott als das schlechthin Allgemeine ist, und dem Sein, in welchem er als Er selbst ist; zwischen dem im Seienden, Allgemeinen eingewickelten und dem aus ihm hervorgetretenen, es seienden Gott. Sage ich: Gott ist, so liegt hierin, daß Gott Subject und das Sein Attribut ist und von ihm verschieden. An dem Seienden haben auch die Dinge Theil, nicht aber an dem, was oder der das Seiende ist. In jener μέθεξις an der Idee, der potentia universalis liegt die Wahrheit der Dinge. Gott selbst aber ist die Wirklichkeit, in der Nichts von Potenz ist. Er verhilft eben jener bloßen Möglichkeit, die für sich selbst nicht seiend ist, zum Sein. (S. 585). Der Grundfehler des Spinozismus ist eben, daß in Gott zwischen essentia und existentia, Gott selbst und der Substanz, dem Subject und dem Attribut, nicht unterschieden wird. Auch ist der Inhalt der Substanz bei Spinoza aus der Erfahrung genommen, nicht im reinen Denken gefunden. Seither aber ist es Aufgabe der Philosophie geblieben, Bewegung in die Spinozische Substanz zu bringen. Aber wirklich Bedeutendes hiefür ist auch durch Leibnitz nicht geleistet. Die Vernunft aus der Selbstentfremdung der natürlichen Erkenntniß zu sich

selbst zurückzubringen und über den ganzen bisherigen Standpunkt hinauszuheben, diese Aufgabe hat sich erst Kant gestellt, und in dem Abschnitt, den Schelling als die Krone in Kants unsterblichem Werk bezeichnet, in dem Abschnitt „von dem Ideal der reinen Vernunft" hat Kant auch für die Gotteslehre am tiefsten gesehen, indem er zeigt, daß das vollkommenste Wesen zugleich den Stoff, die Materie alles möglichen und wirklichen Seins in sich enthalten müßte.*) Allerdings blieb dieses Ideal für Kant ein leerer Begriff, dem keine Realität zukomme, der bloß in der Idee zugespitzt sei; aber auch als bloß regulativer und hypothetischer Begriff ist er doch von großer Wichtigkeit. Denn „aus der unbedingten Totalität der durchgängigen Bestimmung" ließe sich die bedingte ableiten, und das Urwesen enthielte die abgeleitetetem Dinge als Abbilder, die den Stoff zu ihrer Möglichkeit aus jenem entnähmen, um ihm in verschiedenen Abstufungen immer näher zu kommen, ohne es je völlig auszudrücken. — So tief nun diese Kantischen Bemerkungen sind, so daß sie eigentlich als Knotenpunkt aller weiteren Spekulation und als der focus anzusehen sind, an dem Schelling die Fackel seines Genius entzündet, um von da an seine eigenen Bahnen zu wandeln, so hat doch Kant das Wesentlichste und Wichtigste übersehen, nämlich, daß auch in diesem Ideal, in diesem Inbegriff aller Realitäten zu unterscheiden**) ist zwischen Subject und Object, zwischen dem

*) Erdmann in der werthvollen Schrift: über Schelling, namentlich seine negative und positive Philosophie, (1857) bringt außerdem hiezu die interessante Notiz bei, daß sich bei Kant in einer seiner Jugendschriften sogar der Schellingsche Ausdruck finde, daß ein Gott eben diese Möglichkeiten sein (der sie Seiende, sagt Schelling) müßte.

**) Deutlicher wird dieß durch die Abhandlung über die Quelle der

Seienden und dem, was das Seiende ist, oder auch zwischen dem Sich- und dem außer sich Sein. Was Subject ist, ist nicht unmittelbar das Sein, sondern zunächst nur das Seinkönnen, also Sein mit einer Beraubung (*στέρησις* des Aristoteles) gesetzt; es ist nicht gleich ein bestimmtes Sein (+A), ebensowenig aber ein *οὐκ εἶναι*, ein non A, sondern nur vorerst ein noch nicht Sein, *μὴ ὄν* oder — A, es kann nur das Seiende sein, ist also Potenz des Seienden. Ist es aber + A geworden, ins Sein übergegangen, so muß über beiden und als Grund beider auch ein bei sich Seiendes, sich selbst Besitzendes, seiner selbst Mächtiges, also ± A gedacht werden, dem das Insichsein das Außersichsein und umgekehrt nicht aufhebt. Dies ist nun das wesentlich Neue in Schellings Philosophie. Das als ununterschiedenes Eins genommene Sein, das auch Kants Ideal nach ist, ist in sich selbst nothwendig geschieden, ist zunächst — A, reines Können ohne alles Sein (*δύναμις*, Potenz und Materie, wie auch Aristoteles die Materie zunächst als *δύναμις* definirt); dann + A, reines Sein ohne alles Können, und ± A von beiden ausgeschlossen und doch beide seiend. Diese drei sind nicht für sich, sie sind das Seiende nur dem Stoff nach, nicht wirklich, sondern sind bloße Idee, d. h.

---

ewigen Wahrheiten, die als ein wahres Prachtstück diesen ersten Band krönt und in lichtvollster Weise die schwersten Probleme und die ganze Aufgabe der negativen Philosophie aufhellt. Dort lesen wir S. 576: Denken wir uns, wie Kant, die höchste Vernunftidee als Inbegriff aller Möglichkeiten, so wird es auch eine Wissenschaft geben, die diese Möglichkeiten unterscheidet und erkennbar macht, indem sie denkthätig dieselben aus der Potenzialität heraustreten und im Gedanken wirklich werden läßt. Denn, wie Aristoteles sagt, das blos der Potenz nach Seiende wird durch Ueberführung in Aktus gefunden.

Figur des Seienden, vermitteln sich gegenseitig, Momente des Seienden zu sein. Ist nun Gott das Sein im absoluten Sinn, und nur Er konnte als Ursache des Seins dem Seienden vorausgehen, so hat Er, da er das Seiende ist, an den drei Potenzen Möglichkeiten, die dadurch erfüllt und befriedigt sind, daß Er sie ist. Denn nicht die Idee ist dem Ideal, sondern das Ideal ist der Idee Ursache des Seins und das allgemeine Wesen existirt nicht für sich, sondern nur, wenn das absolute Einzelwesen es ist. (S. 586). Die drei Potenzen sind vorerst, als in der Vernunft gefunden, bloße Möglichkeiten, und Gott ist noch ohne alle Beziehung auf Etwas außer ihm, auf die Welt. Mit dem wesentlichen Actus seines ewigen Existirens ist nicht gesagt, daß diese Möglichkeiten zu Etwas außer Gott eine Beziehung erhalten (S. 293). Gott ist vielmehr das ganz in sich Beschlossene, Absolute. Dieses reine Können ist aber bloß scheinbar eine Negation in Gott; denn es widerspricht nicht dem lautern Sein; es ist vielmehr gleich dem reinen Wollen, das, ehe es sich ins Sein begiebt, eben lautere Möglichkeit ist. Diese δύναμις ist als die erste Potenz, an die Alles geheftet ist, zu setzen; sie kann als ein Hunger nach Sein bezeichnet werden, und der Anfang ist also eine negative Potenz.

Um diesen neugewonnenen Anfang der Philosophie und die Deduction desselben, die nach unserer Ansicht von großer und einleuchtender Schärfe und von der ἀκρίβεια ist, die Aristoteles von den πρῶτα (Metaph. I, 2, §. 9) fordert, zu würdigen und leichter zu verstehen, ist es vielleicht dienlich, denselben mit dem frühern Identitätssystem, sowie mit Fichtes und Hegels Anfängen zu vergleichen. Schelling selbst giebt jetzt zu, daß der Anfang seines sogenannten Identitätssystems (v. 1802), in dem die Indifferenz als A = A über den Gegensätzen der Natur und des Geistes schwebte, ganz ungenügend gewesen. Natur und

Geist waren da nach Spinozas Vorgang oder aus der Erfahrung einfach aufgenommen, die Indifferenz aber war die Nacht, in der alle Gegensätze verschwanden, ohne aus ihr irgendwie hervorgehen zu können, „ein gemeinschaftlicher Abgrund für göttliches und außergöttliches Sein" (S. 372); ein leerer, todter Begriff. Wirklichen Fortschritt der Erkenntniß hat daher Fichte gebracht, dessen Ich als absolutes sich zum relativen Ich, dem das Nichtich gegenübersteht, das es aber fortwährend als Schranke überwindet, fortbestimmt; hier war ein lebendiger Ausgangspunkt gewonnen, eine uranfängliche Selbstunterscheidung als Thathandlung des Sichsetzens. Von Fichte hat nun Hegel diese Diremtion, dieses Setzen, Gegensetzen und Auflösen in eine höhere Einheit, bei der derselbe Rhythmus der Dialektik sich wiederholt, entlehnt und sie vom subjectiven Gebiet des Selbstbewußtseins auf das Schellingsche Absolute übertragen; die Substanz ist reines Denken = Sein und durch die dialektische Selbstbewegung, wie Hegel vorgab, auch Subject geworden. Dieses reine Denken ist anfänglich als völlig rein, inhaltslos = Nichts, wird sofort zum Werden, Dasein, Fürsichsein, Quantität, Maaß, Wesen, Begriff, Idee. Aber dieses reine Nichts ist eben deshalb auch von Anfang an unbrauchbar zum Fortschritt, und die ganze Fortbewegung erschlichen. Noch mehr ist die Identität des Denkens und Seins dann eben eine bloß logische Identität; die wirklich existirende Welt ist damit nicht auch durchs Denken geworden; zur Erklärung der Wirklichkeit reicht das Rationale für sich nicht aus*). Schelling

*) Es möchte schwer sein, fährt die genannte Abhandlung S. 588 fort, zu sagen, woher diesem (Hegelschen) Allgemeinen die Macht und die Mittel kommen, sich zu realisiren. Zu sagen ist vielmehr, daß das im höchsten Sinn Individuelle (Gott) sich realisirt, d. h. sich intelligibel macht, in den Kreis der Vernunft und des Erken-

geht deshalb einen Schritt weiter. Alle σοφία ist nach Aristoteles (Metaph. I, 1) θεωρία περὶ τὸ ὂν ᾗ ὄν, und das Seiende auch bei Platon und den Eleaten, bei allen speculativen Systemen der oberste Vernunftbegriff. Die Aufgabe ist einzig, in diesen Begriff Leben und Selbstbewegung zu bringen, so daß die Fortbestimmung nicht erschlichen ist. In diesem Sein nun ist das Erste die δύναμις, ein Seinkönnen, die Potenz, die sich zum Sein erschließt, aber darin nicht erlischt, sondern ihrer selbst mächtig, bei sich Sein ist, und dieser Anfang ist nicht erschlichen, er ist vielmehr durch eine Induction aus dem Denken, nicht aus der Erfahrung gewonnen. Die Möglichkeiten, deren sich das Denken gleichsam als Prämissen bedient, sind im reinen Denken deshalb vollständig gefunden, und dieses Hindurchgehen durch Voraussetzungen, die als Möglichkeiten enthalten, was erst im Princip als Wirklichkeit gesetzt wird, kann Induction heißen; nur daß sie ihre Elemente aus dem Denken nimmt, um auf diese Weise zum Princip zu gelangen. Aber das Schwierige liegt nun natürlich im Fortgang, und es ist Aufgabe, sofort zu zeigen, wie diese drei so einfach scheinenden Potenzen sich von einander sondern, in Spannung und Ueberwindung treten, wie sie sich endlich materialisiren, und wie die Einheit des über alle Potenz erhabenen Gottes, der deshalb A°, d. h. A ohne Potenz heißt, durch sie nicht soll gefährdet werden. Schelling führt das Begonnene in folgender Weise fort:

Wie die Metaphysik die Wissenschaft über allen Wissenschaften ist, so hat sie auch den Gegenstand, der über allen Gegenständen ist, und dieser ist nicht ein Seiendes (ein solches liegt vielmehr den besonderen Wissenschaften zu Grunde,

nens eintritt, indem es sich generalisirt d. h. indem es das allgemeine, Alles begreifende Wesen (die Idee oder Substanz) zu Sich macht, sich mit ihm bekleidet.

z. B. Materie, Natur, Seele), sondern das Seiende. Dies findet man nicht durch psychologische Analyse des Selbstbewußtseins, nicht durch Induction im gewöhnlichen Sinn; nur im reinen Denken entsteht dieser Begriff. Sucht man nun aber das Seiende im reinen Denken, so hat den ersten Anspruch das Seiende zu sein nur das reine Subject des Seins, dem Nichts vorzusetzen ist; ebenso findet man dann aber auch das Gegenständliche, außer sich Seiende, und über Beiden, sie beide seiend ist dann das bei sich Seiende, das seiner selbst Mächtige. Diesen Inhalt findet die Vernunft nur in sich selbst, und im Reich der Vernunft sind diese drei ebenso nothwendig und gewiß, wie die Wirklichkeit der Erfahrung auf ihre Weise. Das Denken ist also nicht selbst und unmittelbar das Seiende (wie in Hegels Anfang der Logik), sondern das das Sein unmittelbar Setzende. Obige drei Möglichkeiten im Seienden sind aber die ersten nothwendigen, nicht nicht zu denkenden Potenzen und Principien (ἀρχαί) alles Seins. Das Grundgesetz alles Denkens aber und alles Seins ist kein anderes als das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten, aber nicht in seiner nichtssagenden negativen Formel, sondern das Ausschließen zugleich positiv verstanden, daß jene drei Momente im Seienden einander ausschließend doch zugleich einander fordern. Denn diese drei als Eines ist das Seiende, natürlich vorerst in der Idee, im Entwurf, als Stoff der wirklichen Ideen, als δύναμις, die auch Aristoteles als ὕλη τοῦ καθόλου bestimmt. Zur Wirklichkeit wird das Seiende erst dann erhoben, wenn Eins oder Etwas ist, das diese Möglichkeiten ist, also die Wirklichkeit, die sich zu den Möglichkeiten als das sie Seiende verhält. Dieses das Seiende-Seiende gehört aber in eine ganz andere Ordnung, und ist nicht selbst ein Allgemeines. Das actuell wirklich Seiende kann auch nicht aus diesen ideellen Principien abgeleitet werden; denn was nur actu und actus

ist, entzieht sich dem reinen Begreifen, ist Sache des Schauens, nicht des Denkens. Doch schon jetzt sieht man, daß auch in Gott diese Potenzen zutreffen. Gott ist das Seiende; er ist ohne sein Wollen und Zuthun, und hat sein das Seiende-Sein ebenso mit Nothwendigkeit; obige Unterschiede sind daher auch seine Unterschiede — dieses bestimmt Einen, das in ihnen Anfang, Mittel und Ende seiner selbst hat, aus sich, durch sich und in sich (gehend) ist. Diese Elemente des Seins sind zu Attributen des Einen herabgesetzt, das in ihnen das vollkommen und ganz sich Besitzende ist. Subject, Object und Subject-Object sind die Urstoffe des Seienden, aber nicht das Seiende selbst, sie sind nur das, was das Seiende ist. In diesem Seienden hat das Denken sein Ziel, die Wissenschaft ihre Voraussetzung. Die drei Potenzen sind also nicht selbst; sie werden vielmehr nur durch das Princip in Sein gesetzt; sie sind im reinen Denken gewonnen; daß sie sind, verdanken sie dem Princip, aber was sie sind (οὐσία), sind sie als unabhängige und selbstständige Mächte. Das Princip hat für sich selbst die Ewigkeit und Nothwendigkeit des Seins, sie haben für sich die Nothwendigkeit des Wesens, bilden das Reich und die Quelle der ewigen Möglichkeiten (sind, was die letzte Vorlesung als besondere Abhandlung ausführt, die von der Scholastik bis auf Leibnitz herab viel untersuchten veritates rerum aeternae). Als ewig mögliche Principien erhalten sie post actum (d. h. wenn Gott sie actualisirt) die Möglichkeit, selbst als Principien hervorzutreten.

In dieser Principienlehre ist nun, wie Schelling ausführlich zeigt, das eigentlichste Ziel des Platonischen und Aristotelischen Denkens erreicht. Es kommt hier namentlich die wichtige Stelle Platons im VI. Buch de republica am Schluß zu gründlicher Besprechung; auf Aristoteles' am Ende als reine ἐνέργεια, Alles ὡς τέλος bewegenden Gott ist ohnehin schon des Oeftern hingewiesen; aber es wird noch in einer besondern

Vorlesung gezeigt, daß die ἁπλᾶ, die einfachen Wesenheiten in Aristoteles Metaphysik ihren wahren Sinn eben durch obige Potenzen finden.

Die schwierigste Frage ist aber also jetzt erst zu beantworten, nämlich wie die bis jetzt nur ideellen und logischen Potenzen zu Principien des Wirklichen werden sollen? Schelling antwortet: Von dem Seienden, das wir nun gefunden haben, müssen wir nun zu dem fortschreiten, dessen das Seiende ist, das ihm Subjekt ist. Also τί τὸ ὄν, wovon das Seiende gesagt wird und was ihm Ursache des Seins ist, das ist die Frage. Dieses, welches das Seiende ist, heiße uns Princip, und dieses strebt nun aus dem reinen Denken hervor, in dem es bisher gefangen war, ohne sich als Princip erweisen zu können. Wir besitzen es bis jetzt nur durch das Seiende, als sein logisches Prius, an das es gebunden ist. Aber das Princip frei vom Seienden, für sich selbst zu haben, dies ist nicht Sache des reinen Denkens, sondern des über das unmittelbare Denken hinausgehenden wissenschaftlichen Denkens. Um aber das Princip frei vom Seienden zu haben, muß das Seiende ebenfalls aus dem blos potentiellen, hylischen Sein, das ein relatives Nichtsein ist, erhoben, muß zu einer vom Princip unabhängigen Wirklichkeit in Wirkung gesetzt werden. Erscheint aber dann eben dieses Wirkliche als unmächtig gegen das Princip, als dessen bedürftig und ihm unterworfen, so erscheint das Princip als das über alles Andere siegreiche, als das allein an sich Wirkliche, d. h. eben als Princip. So entsteht dann die Wissenschaft als die auseinandergezogene, in Bewegung gesetzte Idee. Also: im reinen Denken ist Princip und Sein in der Indifferenz, in der Gleichmöglichkeit beschlossen. Aber das Princip muß vom Seienden, das es bis jetzt war, frei, für sich werden, und zu dem Ende muß alle Wirklichkeit, die im Sein verborgen ist, offenbar, in Wirklichkeit ge-

führt und dadurch vom Princip ausgeschieden werden. Das bis jetzt nur in der Idee Seiende ist nicht unmittelbar das wirklich werden Könnende; es verschwindet, sowie es außer dem Actus des göttlichen Seins gedacht wird; die Principien aber, die seine Materie sind, bleiben und sie erlangen dadurch, daß sie zu einem Sein erhoben werden, das nicht das ihrige, aber doch ein Sein ist, die Fähigkeit, außer diesem Sein, das nicht das ihre ist, gesetzt zu werden und ein anderes Sein anzunehmen, welches das ihre ist. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint jetzt — A, das rein Könnende als ein ruhendes Wollen (vgl. den Satz aus der Freiheitslehre: Wollen ist Ursein), und dies ist der Anfang und auch der Inhalt des ersten entstehenden Seins. Jenes erste aus der Selbsterhebung der Potenz Hervorgegangene erscheint als ein ἐξιστάμενον, ein hinaus- und außer sich gesetztes Sein, das sich verloren hat, das nun nicht mehr Können, sondern als aus der Schranke getretenes, grenzenloses Sein das ἄπειρον geworden ist. Dies ist nun Grundlage alles Werdens, die causa materialis des Aristoteles; allerdings aber wird dies Grenzenlose in der Erfahrung nirgends als solches angetroffen; alles erscheinende Sein ist vielmehr schon ein in Schranken gefaßtes, begriffliches Sein. Indem — A, das reine Können sich in das Sein erhebt, ist es reines Sein geworden und wirkt deshalb auf + A aufhebend, treibt dieses in sich selbst zurück; aber dieses zuvor selbstlose Sein wird sich dadurch selbst gegeben und wird ex actu in potentiam gesetzt, so daß, was zuvor positiv, jetzt negativ geworden ist, und umgekehrt. Wenn es aber zum Prozeß kommt, so wird dieses Princip mit Nothwendigkeit dahin wirken, das außer sich Gesetzte in sich selbst zurückzubringen. So ist aber auch ± A ausgeschlossen; doch bleibt es als Endursache, die nie und nimmermehr sich verlieren kann. Und so entsteht also durch Zertrennung und Widerspruch vermittelt und auf diese

Weise verwirklicht ein wirkliches Sein, und zwischen den Endpunkten der ursprünglichen und wiederhergestellten Einheit liegt eine unerschöpfliche Mannichfaltigkeit von Gestaltungen des rein Seienden. Auch hiemit stimmt Aristoteles, bei dem die causa materialis, efficiens und finalis als drei reine Möglichkeiten zu der concreten Möglichkeit und Wirklichkeit zusammenwirken. Platon hat über dem ἄπειρον (— A) und dem πέρας (+ A) das bei sich Seiende ± A nicht gefunden, welche drei jetzt auch Seinkönnendes, Seinmüssendes und Seinsollendes heißen dürfen. Diese drei aber sind zu jedem entstehenden Sein, zum Begriff des als möglich angenommenen Prozesses unentbehrlich, nothwendig; — A aber, das ins Sein getreten subjectlos geworden ist, heißt deßhalb auch B, und da dieses B nun dem + A zum Subjectwerden verholfen hat, so kann auch gesagt werden, dieses B sei A^1, das rein Seiende A^2, und und das Subjektobjekt A^3. Nur das über allen Potenzen Stehende, das dem Seienden Ursache des Seins und selbst reine Wirklichkeit ist, kann als A^0 = ohne alle Potenz, als reines Sein bezeichnet werden. Platons ἄπειρον ist eben unser B, an sich schrankenloses, ungefaßtes Sein, Unterlage, Materie aller Dinge und auch der Ideen selbst; ihm steht das Begrenzende, der Begriff, der νοῦς entgegen, durch den Zahl, Maß, Ordnung ins Widerstrebende gesetzt ist. Aus obigen drei Potenzen, ihrer Spannung, Bewegung und Zusammenwirkung lassen sich nun ohne Mühe die Kategorien der Quantität, Qualität und des Organischen ableiten. Wenn aber bisher angenommen wurde, daß die drei Potenzen zusammenwirken zur Erzeugung der Dinge, so ist jetzt auch zu fragen, welches denn die Einheit sei, die die drei Ursachen zusammenhält und zur gemeinschaftlichen Wirkung vereinigt? Diese Einheit kann, da sie eine wirksame ist, nur in einer Ursache liegen; aber diese Ursache ist nicht als Gott zu bezeichnen, der vielmehr causa

causarum omnium, absolut letzte Endursache ist. Diese Einheit ist vielmehr das — vierte Princip, das τὸ τί ἦν εἶναι des Aristoteles und kann als Seele bezeichnet werden, das sich zu den vorangehenden Ursachen als Aktus, als ihr Daß verhält, aber nicht als von ihnen trennbares (χωριστόν), nicht als für sich sein könnendes (= Geist), sondern nur als ihre ἐντελέχεια, die sich über das bloß Seiende erhebt und das zertrennt Seiende zusammenhalten kann, damit Etwas entstehe. Seele ist das Band des Leibes, in weiterem Sinn das zusammenhaltende Band aller Dinge.

Alles Bisherige, a priori Gefundene, hätte sich auch nach Art des Aristoteles durch eine dialectische Analyse des in der Erfahrung Entstandenen entdecken lassen. Im Begriff des Entstandenen liegt ja die δύναμις, die sich im Actus (ἐνέργεια) erheben kann. Die ὕλη oder δύναμις ist also die erste, passive, bildsame Potenz; sie muß vom Sein wieder in die Potenz zurückversetzt werden; da so ein unlösbarer Streit entstände, so erfordern beide ein drittes, das schiedsrichterlich, affektlos über beiden schwebt und jeglichem Seienden Maaß und Grenze seines Wirkens setzt. Diese drei bilden die allgemeine Materie, den ideellen Stoff alles Entstehenden; das erste hat allerdings die am meisten stoffliche Natur, aber je mehr sich auch die beiden andern materialisiren, desto mehr tritt das Bedürfniß der vierten Ursache ein, welche die die andern seiende ist, wie der Feldherr die Seele des Heeres heißt, also der das Heer Seiende ist. Diese vier also bilden die ganze Ideenwelt, und aus ihrem Zusammenwirken und ihren verschiedenen möglichen Stellungen entstehen die concreta zunächst als Ideen, da sie im reinen und nothwendigen Denken gebildet sind. Alle aber wollen das um seiner selbst willen Seiende erreichen, in diesem zum wahren Bestand gelangen; alle streben in stufenweiser Erhebung zur obersten Idee, die reine ἐνέργεια ist. Ueber der

Seele aber steht der rein bei sich seiende, sich selbst setzende Geist, der nicht wie die Seele immateriell, sondern übermateriell ist. Aber auch die Seele, die für alles Bisherige Vermittlerin zur Berührung des Uebergöttlichen ist, und Allem den Eingang ins göttliche Sein vermittelt, kann sich nun selbst losreißen, kann sich Gott versagen und dadurch ihr Ziel verfehlen und bewirken, daß auch alles Andere hinter dem Ziel zurückbleibt. Es geschieht hiedurch der Schritt aus der Ideenwelt hinaus, und diesen Schritt kann nur das gottgleiche Princip, der Geist thun. Mit diesem Schritt, der eine That ist, ist zugleich die reine Vernunftwissenschaft überschritten; es entsteht der Sprung ins physisch Materielle, das nicht mehr begriffen, sondern bloß empfunden wird (S. 422). Die Materie kann nicht aus dem Ideellen abgeleitet werden; sie ist durch eine Störung, Stockung, Ablenkung der Dinge von ihrem ideellen Ziel entstanden. Sie ist das aller Bewegung abgeneigte Sein. Durch jene That der Seele ist also die Welt außergöttlich geworden. Die Erhebung der Seele zum Selbstsein ward für alles Seiende das Zeichen (Signal) zum Fürsichsein. Das so außer sich Gesetzte mußte in sich zurücktreten, jede Stufe sinkt in sich und ins Materielle zurück, über die es stufenweise fortschreiten sollte, und so zeigt also die ganze materielle Welt hin auf eine ursprüngliche Störung, Verrückung und Ablenkung vom ursprünglichen Ziele. — Hier nun ist der Ort, die Begriffe von Raum, Zeit, Ausdehnung, Bewegung, Körper zu deduciren. Am wenigsten von jenem Fall ins Materielle berührt sind die Gestirne, diese jetzt noch am meisten leuchtenden Abbilder des ideellen Seins. Durch das Fortwirken der Potenzen in diesem Materiellen entstanden die verschiedenen Dimensionen des Räumlichen, rechts, links, vorne, hinten, oben, unten; insbesondere ist es das $\pm A$, dem wir das Wunder der durchgängig symmetrischen Bildungen im höhern Organischen verdan-

ken. An der Hand des Aristoteles zeichnet sofort Schelling in gedankenschwerer Kürze die Grundrisse der Seelenlehre; die Seele erscheint in stufenweiser Erhebung als ernährende oder wachsthümliche, bewegende, sinnlich empfindende, intellective und Wissenschaft erzeugende. Ueber ihr steht der Geist, der immateriell, ja wahrhaft übermateriell und wie Gott ist, ἀντίθεος, die ganz selbst seiende Natur, in deren Sein Nichts ist, das sie nicht von sich selbst hätte. Der Geist ist schlechterdings nicht weiter abzuleiten, weshalb Aristoteles ihn θύραθεν hereintreten läßt und hier ganz dieselbe Kluft des Materiellen und Ideellen anerkennt, wie Platon. Aber beide haben nicht gesehen, daß das Eigentlichste im Geist nicht das Theoretische, sondern der Wille ist. Der Geist will zunächst sich selbst, will sein Wollen sich vorbehalten, es frei haben. Dieses ursprüngliche und zunächst gegenstandlose Wollen ist die Wurzel des Geistes, der innerste Grund alles freien Willens. Dieser Wille wendet sich nun, wie es scheint, seiner Natur nach, dem Ueberweltlichen zu; allein das wirkliche Bewußtsein ist von etwas ganz Anderem erfüllt, von der wirklichen Welt, welche die Folge jenes ersten Wollens und sich herschreibend aus einer dem gegenwärtigen Bewußtsein nicht mehr zugänglichen Region, zum bewußten Geist als ein nicht Gewolltes, ihm Fremdes verhält, das zwischen ihm und seinem Willen steht, das er erst durchdringen muß, um zu seinem freien Willen zu gelangen. So ist der Wille genöthigt, Verstand zu werden und das Wesen der Dinge im Wissen zu bewältigen. Der Wille erst macht jede einzelne Seele zu einer individuellen und durch diesen unergründlichen Act der Ichheit wird erst für Jeden die Welt außer der Idee gesetzt, und dieses Wollen erhebt sich in der Seele, die allein ein Verhältniß zu Gott und dem Seienden hat. Von Gott kann sie sich nicht abwenden, ohne dem Seienden und zwar dem zufälligen und materiellen anheimzu-

fallen. Durch dieses und mit dieser ersten zufällig wirklichen Seele ist zugleich eine unendliche Möglichkeit anderer ebenfalls individueller Seelen gesetzt, an welche je nach vorherbestimmter Ordnung die Reihe des Wollens kommt, d. h. des Acts, durch den jede sich selbst und mit sich die Welt aus der Idee setzt. Dies ist der Grundgedanke des Prometheusmythos, das himmlische, Gott entwendete Feuer ist der freie menschliche Wille, und das Loos der Menschheit ist eben darum ein von Natur tief tragisches. Aus der stillen Gemeinschaft mit Gott verbannt ist jetzt das Ich an den starren Felsen der Wirklichkeit geschmiedet. Soll es gerettet werden, so muß es auf sich selbst verzichten, sich selbst dem A^0 als Potenz unterwerfen. Auch Kant hat eingesehen, daß es nicht eine ins gegenwärtige Bewußtsein hereinfallende, sondern der Ideenwelt angehörige Handlung ist, durch die die jetzige Persönlichkeit des Menschen bestimmt ist. Es ist eine uns selbst zugezogene Mühsal, die wir in langem Wege zu durchlaufen haben. Diese Grundlehre des Idealismus ist durch Fichte der Welt gewonnen; aber nur das Christenthum hat uns von dieser Welt — als wäre die erscheinende die einzige — befreit. Das Wesen, die Figur (σχῆμα) dieser Welt vergeht (1 Cor. 7, 31); sie ist mit ihrer Sucht nur für das gegenwärtige menschliche Bewußtsein gesetzt.

Der Mensch nun, der zuerst die Ideenwelt durchbrach, die materielle und immaterielle Welt schied, ist noch in einem Jeden von uns. Der Mensch ist das universelle Wesen, das dem Ganzen als der es seiende λόγος gegenübersteht, trotz seiner Beschränkung auf den Einen Weltkörper. Die wahre Heimath des Menschen ist im Himmel, d. h. in der Ideenwelt, wo er einst seine bleibende Stätte finden wird. Jetzt aber hat er seine centrale Stellung verloren. Wie aber dem empirischen Menschen der ideale, der Urmensch vorausgeht, so liegt der physischen Materialität eine metaphysische zu Grund; aber auch

die materielle muß stufenweise überwunden, verinnerlicht werden, und als Weltgesetz drängt sich eben das auf, daß nichts Mögliches übersprungen, daß alle Möglichkeiten sollen erschöpft werden. Das ist die göttliche Gerechtigkeit. Vom Grenzenlosen, aus der Weite in die Enge — das ist die Art des göttlichen Schaffens. Das Grenzenlose in Raum und Zeit ist ein falscher Begriff; es giebt eine intelligible Zeit und Raum, der die Grenze der empirischen bildet, die Krisis, Scheidung beider aber leitet sich vom Willen des Menschen ab. Wie sich aber jener ideale Mensch zur getrennten Menschheit (das erste zu den vielen Ich?) verhalte, dies ist allerdings nicht leicht zu sagen; ebenso ist es schwer abzuleiten, warum sich das Menschengeschlecht gleich in zwei große Massen geschieden, von denen nur die eine wahrhaft des Menschennamens würdig scheint. Es scheint, daß mehrere successive Menschenschöpfungen Statt gefunden haben, und jede ist die Voraussetzung der folgenden Menschheit. Von Menschenracen sollte man daher nicht reden; jene sehr bedeutenden Unterschiede aber reichen bis in die Ideenwelt zurück; aber zu all diesen Geschlechtern, die in verschiedenen Epochen hervortreten, verhält sich der erste Mensch, הָאָדָם als Actus, der die Pforte aufgeschlossen hat. Mit diesem und durch ihn treten auch sie erst ins materielle Dasein, jedes in seiner Art, nach seiner Stufe und an den ihm bestimmten Ort; ja der Unterschied zwischen den einzelnen Arten der Menschheit scheint Schelling so tiefgreifend, daß er (S. 514) fragt, welche Aussicht der Fortdauer der Geist z. B. eines blutdürstigen Negerhäuptlings habe?

Für die wirklich geistbegabte Menschheit ist Aufgabe, das Sein der Welt, das zwischen den Willen und seinen Gott getreten, zu erkennen, und dazu durchläuft die Seele, die eigentlich für sich schon die ganze materiell vorhandene, nur nicht zur Wirklichkeit erhobene Wissenschaft ist, die Stufen

des Erkennens, die schon Aristoteles vollständig verzeichnet hat. Als oberster Zweck des sich selbst besitzenden Willens erscheint: daß sich jeder in seinem Wohlsein, d. h. im Vollgenuß seines Seins erhalte — ein Grundsatz (der bei der realistischen Grundlage dieses Systems und dem idealistischen Ziel, zu Gott zu gelangen, allen bedenklichen eudämonistischen Schein verliert), der bei der vorausgesetzten intelligibeln Ordnung zugleich die Schranke des allgemeinen Rechts in sich schließt, daß kein Einzelner das ihm zustehende Maaß überschreiten darf. Durch den Staat, der ebenfalls auf intelligibler Ordnung beruht, wird der einzelne frei und zur Person. Der selbstbewußten Monarchie geht die natürliche voraus und führt durch den Gegensatz der republikanischen Ideen zu dieser höheren Ordnung, die, da ihre Grundlage Zwang, ihr Produkt Freiheit ist, auch der entwickeltsten Gesellschaft gewachsen bleibt. In der Demokratie wird der Staat unvermeidlich zum Werkzeug einzelner Persönlichkeiten. Nur Rom hat die ganze Majestät des Staats zur Erscheinung gebracht; sobald sein Zweck erfüllt war, sank dieser Staat in Trümmer. Damals war der Staat Selbstzweck; aber seine Aufgabe ist vielmehr, Mittel zu höheren Gütern zu sein. Deutschlands Beruf ist die wahre Theokratie; über der politischen Einheit die höhere zu erkennen und zu verwirklichen und die Herrschaft des erkannten göttlichen Geistes anzubahnen (S. 546). Mit Aristoteles wird an den besten Staat die Forderung gestellt, daß den Besten Muße gegönnt sei und Niemand sich in unwürdiger Lage befinde (ὅπως οἱ βέλτιστοι δύνωνται σχολάζειν). Der Staat ist der thatsächlichen Welt gegenüber die ebenfalls thatsächlich gewordene intelligible Ordnung, oder die mit zwingender Gewalt ausgerüstete Vernunftordnung. Er hat seine Wurzel in der Ewigkeit und ist die niemals aufzuhebende, aber nicht weiter zu erforschende Grundlage des ganzen menschheitlichen Lebens, Vorbedingung aller

höheren Güter. Aber seine Aufgabe ist eigentlich, sich selbst den Einzelnen unfühlbar zu machen, individuelle Ruhe und Muße zu gewähren, Mittel und Antrieb zur Erreichung höheren Zieles zu sein. Denn über dem Staatsgesetz steht das moralische, das innere, das eine unerbittliche, unpersönliche, allgemeine Macht ist. Es ist nicht auf Gott als Quelle zurückzuführen, vielmehr ist der Mensch, das Ich, als von Gott losgerissen, unter das Gesetz als eine von Gott unterschiedene Macht gefangen. Ganz nach Röm. 7 führt Schelling aus, daß dieses Gesetz keinen Frieden und keine Freude gewähre; das Ich muß sich deshalb seiner Gerechtigkeit, ja seiner Selbstheit begeben, wird contemplatives, beschauliches Ich, und damit *erst tritt es wieder auf die Seite Gottes hinüber*. Dahin führt die Selbstverleugnung in der Sphäre der *Frömmigkeit*, führt die *Kunst*, durch welche sich das Ich dem Göttlichen ähnlich macht und die recht eigentlich die Aufgabe hat, göttliche Persönlichkeiten hervorzubringen; endlich das contemplative Wissen, das (mit Platon) das um seiner selbst willen Seiende αὐτῷ τῷ νῷ ἅπτεται. Doch dies Alles führt das Ich nur *zu dem Gott in der Idee* zurück. Das contemplative Wissen genügt für sich nicht; es muß gehandelt werden, und der ideelle Gott reicht nicht aus. Es ist *zu dem wirklich lebendigen, actuellen Gott vorzudringen*. Die negative Philosophie kommt über Gott als reines Princip A^0 nicht hinaus. Es ist Alles bis jetzt nur als möglich betrachtet. Die Principien in ihrem Ineinanderwirken sind Ursachen eines getheilten, abgestuften Seins, dessen Stufen wir durchlaufen haben. Die Vernunftwissenschaft kann das oberste Princip wohl erzeugen, nicht aber es selbst *realisiren*, und von allem wirklich Existirenden ist bisher bloß das *Was*, das allgemeine Wesen deducirt, nicht aber das *Daß*, die Existenz. Das Denken findet den existirenden Gott nicht, das Wollen

bedarf seiner. „Ihn selbst, den Gott, der handelt, bei dem eine Vorsehung ist, der als ein selbst Thatsächlicher dem Thatsächlichen des Abfalls entgegentreten kann, Ihn, den Herrn des Seienden will das Ich haben. Person sucht Person; Gott muß entgegenkommen, um die Kluft aufzuheben, die weder das sittliche Handeln, noch das beschauliche Leben aufheben kann. Darin besteht die Seligkeit, die aber nicht mit Kant postulirt werden darf als Proportion der Tugend, sondern die rein aus Gnaden uns zu Theil werden muß. Kein philosophisch sich dünkender Hochmuth soll uns abhalten, dankbar anzunehmen, daß unverdient und aus Gnaden uns zu Theil werde, was wir anders nie erlangen können."

Dies Verlangen nach dem actuellen und lebendigen Gott ist das Bedürfniß der Religion, die ein reales Verhältniß Gottes zu der Welt voraussetzt. Aber innerhalb der reinen Vernunftwissenschaft giebts keine Religion; deßhalb gehört dieses Gebiet der positiven Philosophie an. Das Bedürfniß, Gott außer der Vernunft zu haben, entsteht also erst praktisch; das Wollen des Geistes kann vermöge innerer Nothwendigkeit und im Sehnen nach eigener Befreiung bei dem im Denken eingeschlossenen Gott nicht stehen bleiben; aber nicht die praktische Vernunft, sondern das Individuum führt zu Gott; denn nicht das Allgemeine im Menschen verlangt nach Glückseligkeit, sondern das Individuum, das Ich, welches als selbst Persönlichkeit — Persönlichkeit verlangt, eine Person fordert, die außer der Welt und über dem Allgemeinen ist, die ihn vernehme, ein Herz, das ihm gleich sei.

So entsteht die positive Philosophie. Ihr Ausgang ist das von der Potenz als der Voraussetzung abgelöste A^0, das zum prius erklärt ist. Als das ganz von der Idee Freie ist es das reine Daß, ὅτι, und es zeigt sich, daß A^0 nicht

ist, weil $-A$, $+A$ und $\pm A$ ist, sondern umgekehrt, wiewohl A^0, das jetzt zum Anfang gemacht ist, nicht ist, ohne das Seiende zu sein. In diesem ἕν τι oder Einzelsein Gottes besteht seine Unauflöslichkeit; aber A^0 ist nicht ohne das Seiende, woran es sich als existirend erweist, und die positive Philosophie hat jetzt ihrerseits zu zeigen, wie das bestimmte A^0 auch das Seiende ist, wie $-A$, $+A$, $\pm A$ Folge von A^0 sein kann. Dann erst ist Gott in seinem Verhältniß zur Idee begriffen als Herr des Seienden, zunächst des Seienden in der Idee. Erst in zweiter Linie handelt es sich davon, zu zeigen, wie er auch Herr des Seienden außer der Idee, also Herr des empirisch Existirenden ist. Aber hier ist dann nachzuweisen, wie Gott in die Erfahrung eingehen, selbst ein Gegenstand des Bewußtseins werden kann, und wie dies fort und fort im Verlauf der Geschichte geschehe. Die positive Philosophie ist deshalb vor Allem geschichtliche Philosophie.

Mit diesem Blick in die Aufgabe der positiven Philosophie, die wir also in den folgenden*) Bänden behandelt sehen werden, bricht der erste Band ab. Seinen Inhalt haben wir im Voranstehenden, mit Weglassung alles Dessen, was als gelehrte Detailforschung hauptsächlich der Geschichte der Philosophie von Wichtigkeit sein muß, in möglichster Gedrängtheit darzulegen gesucht. Wir waren vor Allem bemüht, den Faden der zusammenhängenden Untersuchung nicht durch Exkurse, die Schelling vielfach einschiebt, unterbrechen zu lassen, und

*) Doch wird erst der dritte Band hierüber in der Einleitung zu der Philosophie der Offenbarung die noch nöthigen weitern Aufschlüsse geben. Was jedoch die Scheidung in positive und negative Philosophie betrifft, so hat sich hierüber Erdmann a. a. O. ebenso anerkennend, als lichtvoll ausgesprochen.

so hoffen wir denn, daß bei eindringendem Ernst, den man allerdings zu diesem Werk mitbringen muß, jedenfalls klar und deutlich sein wird, welche Aufgabe sich Schelling selbst gestellt habe. Ritter (Gött. gel. Anzeigen 1856. S. 922), der auf die Principienlehre selbst nicht näher eingeht, hat zwar geäußert, durch dieses fortwährende Zurückgehen auf Platon und Aristoteles werde der dialektische Gang immer wieder unterbrochen und das Verständniß dieses Theils eher erschwert als befördert. Wir geben zu, daß eine rein dialektische Fortbewegung vielleicht deutlicher wäre; aber Schelling hat durch jene historische Anknüpfung doch auch ein Großes erreicht, indem er dadurch das Ganze der alten und neuen Philosophie als Vorbereitung seines jetzigen Systems darthut, und da mit neuen Gedanken anknüpft, wo die Weisen des Alterthums Lücken oder offene Stellen gelassen haben. Wir erhalten dadurch Beides, Licht und Erkenntniß für die dunkelsten und schwersten Partien aus der ganzen Geschichte der Philosophie und obendrein zugleich eine Kritik jener Werke, wie sie nur derjenige geben kann, der activ Antheil nimmt an dieser Arbeit metaphysischer Gedankenerzeugung, der selbsthandelnd mitwirkt im philosophischen Proceß, eine Kritik, wie sie die so oft beliebten bloß äußerlichen Reflexionen niemals bieten werden. Als ein umsichtiger, besonnener οἰκονόμος über die Geheimnisse der Philosophie tritt uns so Schelling entgegen, der nichts Wesentliches oder Werthvolles, was die Vorgänger gefunden, verloren gehen läßt; und mit viel Milde im Urtheil, mit bescheidener Verehrung besonders gegen die großen Alten, Platon und Aristoteles, tritt Schelling ein in diesen Kreis ehrwürdiger Forscher. Nur Weiße, wie ich aus Beckers Vortrag in den Münchener Gel. Anz. der Akad. 1857, 6—11 ersehe, urtheilt: Diese Anlehnung Schellings an Aristoteles zeuge mehr von Schwäche als von Stärke, und man sehe wohl, wie Schel-

ling Alles, was seit Kant auf logisch-metaphysischem Gebiet geleistet worden, von jeher ungebührlich vernachläßigt habe. Dieses Urtheil ist in der That ein befangenes zu nennen und ungerecht schon darum, weil Schelling schon im transcendentalen Idealismus in origineller und selbstständiger Weise an Fichte anknüpfend seine eigene Methode oder Dialektik sich geschaffen hat. Daß aber Schelling im vorliegenden Band auch die genauste Kenntniß der Hegelschen Logik, der er eigentlich Schritt für Schritt nachgeht, immer berichtigend und oft im Anschluß an Aristoteles verbessernd, ist jedem Kenner von selbst deutlich und hätte deshalb auch von Weiße nicht verkannt werden sollen. Allerdings ist auf die Arbeiten der theistischen Schüler Hegels, also auf Weiße, Fichte u. A. nicht direkt Rücksicht genommen; aber zu dieser Unterlassung hatte Schelling, der nun einmal seine Wege diesem Ziel entgegen geht, gewiß ebensoviel Recht als Grund, da die Originalität bei all diesen Versuchen einer Ueberwindung des Pantheismus entschieden auf seiner Seite ist. Gegen J. G. Fichte und Jacobi ist er anerkennender geworden und man mag im Hinblick auf die stürmischen Angriffe gegen sie aus den Jahren 1806 und 1812 an das Wort erinnert werden: *ὁ παλαιὸς χρηστότερος*. Nur Hegel wird im ganzen ersten Band nicht Einmal mit Namen genannt: sein System aber ist wie gesagt, vielfach berücksichtigt, doch meist mit abweisendem Urtheil als dürftig, erfindungsarm ꝛc. prädicirt *).

---

*) Dieses Grollen gegen den später Gekommenen erinnert an die Stimmung, die auch einst Platon gegen Aristoteles nicht habe überwinden können oder, wenn man ein anderes klassisches Vorbild will, an die Stelle der Odyssee, wo im XI. Buch der Telamonische Aias auch im Schattenreich des Zorns gegen Odysseus nicht vergißt, wo vielmehr V. 543 seine *Ψυχὴ — νόσφιν ἀφεστήκει*,

Wie also Schelling den Gesammtverlauf der bisherigen Philosophie zum Abschluß zu bringen sucht, so ist es für Kenner der Schellingschen Philosophie von besonderem Interesse, wie er jetzt noch alle Hauptgedanken seiner früheren Werke in das Bündlein der Lebendigen zu sammeln beflissen ist und keinen derselben ganz will verloren geben. Um das jetzige System als Abschluß jener Werke, diese als Bruchstücke und Vorstufen des jetzigen Ganzen zu erkennen, dazu gehört allerdings, wie Beckers (S. 17) sagt, ein feinerer Sinn, als bei zudringlichen Nachfolgern, und ein besserer Wille, als man bei seinen Gegnern zu finden pflegt. Schelling selbst giebt zu, daß besonders in dem System von 1802 Manches ungenügend und mißverständlich gewesen sei; aber merkwürdig ist, wie schon in den Briefen über Dogmatismus und Kriticismus (1795) als Aufgabe der Philosophie bezeichnet ist, das Herausgehen des Absoluten aus sich selbst und wie es sich eine Welt entgegen setze, und wie dies zu ergründen von da an verschiedene Versuche gemacht wurden, die jetzt als Momente im Ganzen eingereiht sind. Die eilfte Vorlesung in der Methode des akademischen Studiums sagt: der erste Organismus der göttlichen Selbstanschauung sind die Ideen (jetzt Potenzen); diese aber schaffen selbst wieder und werden die Seelen der Dinge. Der Schrift: die Weltseele, ist in der jetzt als vierte Potenz auftretenden Seele ihr Recht gewahrt; in Philosophie und Religion 1804 war die Ichheit Absonderungs- und Uebergangspunkt vom Absoluten zur Existenz und so der Abfall, doch mehr mythisirend schon damals auf den Willen zurückgeführt. Nur der

---

κεχολωμένη εἵνεκα νίκης und dem Od. auf alle seine Anreden Nichts erwidert 563

— — ὁ δέ μ' οὐδὲν ἀμείβετο, βῆ δὲ μετ' ἄλλας ψυχὰς εἰς Ἔρεβος νεκύων κατατεθνηώτων.

dunkle Grund in der Freiheitslehre (1809), den man fast nicht anders denn als materiell denken konnte, ist jetzt verschwunden und zur ideellen Potenzenlehre geworden; das Materielle ist jetzt Folge des menschlichen Willens, Entstellung, Verschiebung, Herabsetzung des im ideellen Ziel Begriffenen. Doch ist es leicht, eben in der Freiheitslehre und den in ihr aufgestellten Begriffen vom „Grund des Existirenden, von der Existenz selbst und dem Geist" die vorbereitende Stufe zu Demjenigen zu finden, was in der jetzigen Potenzenlehre als Subject, (Seinkönnendes), Object (Seinmüssendes), Subject-Object (Seinsollendes) bezeichnet wird. Denjenigen aber, die diese Metamorphosen des Systems anklagen und einen Grund des Vorwurfs darin finden, daß Schelling nicht, wie etwa Hegel, von Anfang an den strengen, unabänderlichen Entwurf Eines Systems habe in sich vollziehen und festhalten können, möchten wir neben dem schon oben Bemerkten das schöne Wort von Beckers über Schelling zum Nachdenken empfehlen (Gel. Anzeigen der Münch. Akademie 1857 Nr. 11 Schluß): Schelling gehört zu den seltenen Geistern, in denen sich selbst jene potenzirende Kraft offenbart, durch die man fähig wird, sich von dem glücklich Gefundenen oder Empfundenen auch wieder loszusagen, es unterzuordnen, und es als Mittel einer noch höheren Entwicklung zu behandeln.

Im Uebrigen ist diese neueste Metaphysik oder rationale Philosophie frei von starrer und erzwungener Systematik, und was ihr in den Augen eines Hegelianers zum Vorwurf gereichen kann, daß nämlich nicht alle Kategorien in Einem Fluß und lückenloser Folge abgeleitet sind, wird vielmehr ein Lob und Zeichen tiefern Eindringens in das Wesen der Dinge sein. Die Welt ist nun einmal nicht aus Einem logischen Princip abzuleiten. Zu den drei Potenzen im Sein kommt als quarta natura die Seele und der Geist. Eine unbefangene Betrach-

tung ihrer Natur zwingt dazu, ihre über das Logische übergreifende höhere Wesenheit anzuerkennen, und so kühn und scharfsinnig Hegels Versuch gewesen sein mag, alle Kategorien wie aus Einem Stoff zu spinnen, so hat doch auch Aristoteles wohl gewußt, warum Er dies unterlassen hat. Wie allzuscharf schartig wird, so ist in der Logik die lückenlose Systematik oft um den Preis der Wahrheit errungen worden. In rein dialektischer Beziehung ist uns allerdings auch bei Schelling nicht Alles gleich überzeugend gewesen; die Art, wie Schelling das Princip und das Seiende auseinandertreten läßt und dann die drei Potenzen in Spannung zu versetzen sucht, erregt den Schein, als ob die Vernunft für sich dazu kein Interesse hätte, daß vielmehr der lebensvolle Blick in die Wirklichkeit jene Bewegung als Erklärungsgrund hineingetragen habe. Doch muß man andererseits anerkennen, wie einfach jene ersten Momente im Seienden gefunden und wie glücklich die sprachliche Bezeichnung derselben ist, so daß auch die Willensseite, die im Sein von Anfang verborgen liegt, nicht verloren geht. Jedenfalls wird sich die Kritik zu hüten haben, vorschnell abzusprechen, ehe sie sich in dieses Denken völlig hineingearbeitet hat, und wir stehen hier auf Seite Ritters, der auf Kritik vorerst verzichten will, damit, wo Schelling vierzig Jahre geschwiegen, nicht jetzt unüberlegt gesprochen werde; wogegen Fichte in der philos. Zeitschrift (Bd. 29, Heft 2, S. 223 ff.) bereits als „öffentliches Gutachten" vernehmen läßt: diese Potenzen seien nicht vernunft-nothwendig, seien in dialektischer Beziehung unzureichend, sie bilden nur den Anfang der ontologischen Grundbestimmungen, und die Stufenfolge der kosmischen und geologischen Weltentwicklung bilde deutlich die faktische Unterlage für diese Potenzenlehre. Wir halten dieses Urtheil für ein befangenes, wie Fichte nicht umhin kann auf sein eigenes System, von dem er den dialek-

tischen Maaßstab nimmt, hinzuweisen. Schellings Denken verzichtet auf jenes von Hegel erlernte Kunststück eingebildeter Lückenlosigkeit, und es ist ja am Tage, wie die geistigen Kategorien, das Ethische und Psychologische auch bei Schelling an seinem Orte zur Sprache kommt.

Die Art und Weise, wie Fichte und andere theistische Philosophen ihr System aufgebaut, ist Schelling, wie man aus den Bemerkungen S. 299 sieht, wohl bekannt; und Fichte, der auch die Schellingsche Gotteslehre ziemlich absprechend beurtheilt, mag zusehen, ob er nicht die Warnung Schellings zuvor besser hätte beherzigen sollen, die Seite 251 lautet: Viele stehen in solcher Abhängigkeit von ihren philosophischen Begriffen, daß sie sich in eine neue Untersuchung nicht finden können. Daß Schelling als eine Autorität erster Größe auch in dialektischer Beziehung erscheine, dafür spricht schon der Umstand, daß er die schwersten und Alles zusammenhaltenden Begriffe der Aristotelischen Metaphysik, also Potenz, Aktus, relativ nicht Seiendes, blos materiell Seiendes, dann die Unterscheidung zwischen dem Daß und dem Was der Dinge durch und durch verarbeitet hat, daß er da Fragen aufgehellt hat, an denen viele Andere mit Stillschweigen in ihren Ontologien vorbeigegangen sind, wie überhaupt diese gründliche Benützung des Aristoteles beweist, daß Schelling selbst jetzt viel strengere Anforderungen an Methode und dialektischen Fortschritt stellt als früher, wo er in platonischer Weise schwierige Uebergänge mythisch überbrückte. Die Metaphysik des Aristoteles (lesen wir S. 381) ist das Lernbuch aller Zeiten geworden, und es soll Keiner auf Erfolg hoffen, der nicht die verborgenen Klippen der metaphysischen Forschung durch Aristoteles oder durch Selbstergründung kennen gelernt habe. Zur ersten Erfindung begeistert Platon, aber wer sich nicht mit Aristoteles verständigt,

dessen Erörterungen als Schleifstein seiner eignen Begriffe benutzt hat, wird nichts Dauerhaftes schaffen.

Was nun aber die theologische Bedeutung dieses Systems insbesondere betrifft, so werden sich allerdings die Stimmen bedeutend theilen. Den Einen wird Schelling zu kühn erscheinen, und daß er der Vernunft noch viel zu viel Vorrechte einräume, statt einfach die Offenbarung zum Ausgangspunkt zu nehmen, werden sie zum Vorwurf machen, während Andere durch die Anlehnung an die heil. Schrift die Freiheit der Forschung beeinträchtigt glauben. Wir aber glauben, daß dieser Streit selbst auf Unklarheit beruht, indem es sich vor Allem darum handelt, die Grenzen reiner Vernunfterkenntniß festzustellen. Dies hat Schelling in evidenter Weise gethan, und es gereicht ihm hier die Uebereinstimmung mit Kant gewiß zu werthvoller Bestätigung. Die wirkliche Existenz Gottes kann innerhalb der Vernunftwissenschaft nicht deducirt werden; die ist Sache eines Postulats, ihre Annahme ist eine sittliche Forderung; aber auch die ganze Welt weist über sich hinaus, der transcendente Gott ist zum Abschluß einer außerdem ziel- und endlosen Welt durchaus erforderlich (S. 370); die Welt kann auch im Denken nicht als Einheit begriffen werden ohne den transcendenten Gott, der uranfänglich, alles bewegend und besitzend über der Welt steht und die ganze Bewegung in seiner Hand behält. Hier ist die Uebereinstimmung mit Aristoteles von großem Belang und die Theologie nach unserer Ansicht Schelling sehr zu Dank verpflichtet für den reinen und unablässigen Eifer, womit eigentlich das ganze System nach der klar erkannten Gottesidee ringt. Man kann auch nur um deswillen schon sagen: dieses System hat einen theologischen Charakter, während die Schlußbetrachtung über die Unseligkeit des Willens, über die Verdienstlosigkeit des gesetzlichen Handelns, die

Nothwendigkeit der freien Gnade sogar den evangelischen Charakter hervortreten läßt. Um scheinbare Aehnlichkeit, um Accommodation kann sichs dabei nicht handeln; die Verschiedenheit der Begriffe, die besonders daraus entsteht, daß, was im Christenthum vorzugsweise nach der ethischen Seite in Betracht kommt, hier vorerst ausschließlich nach seiner metaphysischen Bedeutung auftritt, ist einleuchtend. Aber diese Verschiedenheit begründet nach unserer Ansicht keinen Gegensatz, und wir müssen uns abermals gegen Fichte erklären, der (a. a. O. S. 230) ohne zuvor die Entwicklung der folgenden Bände abzuwarten, bereits die Schellingsche Lehre als naturalistischen Theismus charakterisirt, wogegen Fichte und seine philosophischen Freunde den ethischen Theismus längst ausgebaut hätten. Schelling sei transcendent und wolle von Gottes Augpunkt aus die Welt construiren; der Weltproceß sei in Gottes eigenes Wesen zurückgeschoben. Die Religion habe es mit ethischen Thatsachen zu thun, und „den Gipfel der Verkehrtheiten" müsse man darin erkennen, bei solchen religiösen Wahrheiten, deren Mysterium im menschlichen Gemüth einfach (?) gelöst sei, einen transscendenten theogonischen Hergang im Ansich des göttlichen auswittern (!) zu wollen. Indem wir die Beurtheilung einer solchen Sprache dem Leser überlassen können, können wirs nicht ebenso unbemerkt lassen, wie doch auch die Fichtesche Speculation ihre Gotteslehre einfach dadurch gewinnt, daß sie Bestimmungen der Welt, des Bewußtseins auf Gott als oberste zwecksetzende Ursache, als selbstbewußten Urgeist überträgt. Auch Fichte gewinnt seine speculative Gotteslehre auf regressivem Wege. Wenn er sich dabei mehr auf das Ethische und Geistige beschränkt, so mag er dafür seine Gründe haben; es ist dies der mehr populäre und dem christlichen Bewußtsein zusagende Weg. Aber Schelling hat ja in diesem ersten Band zunächst blos die formalen Momente des ganzen

Weltprocesses dargestellt und den Ort aufgezeigt, wo die Religion sich erhebt; jenen regressiven Weg hält er außerdem für unzureichend, um die Räthsel des ganzen Weltbaues, insbesondere auch die der Naturseite des Daseins zu lösen. Das Ethische darf nicht von dem universellen Weltzusammenhang losgelöst werden und deshalb genügen für Schelling diese Fichte'schen Kategorien nicht. Auch ist Schelling, was die Offenbarungsthatsachen betrifft, entfernt nicht gemeint, diese aus reiner Vernunft construiren zu wollen. Er hält sich hier an die Andeutungen der heil. Schrift, und es ist gewiß unrichtig, wenn Fichte sagt, Schelling mache Christum zu einer bloß kosmischen Potenz, die das außergöttliche Sein wieder in Gott zurückbringe. Wer wehrt denn, daß dieses Kosmische als Universelles zugleich ethische Bedeutung habe, und so sehr, wie Fichte meint, darf man doch das Christenthum nicht in lauter Gemüthsthatsachen auflösen; Schelling kann sich vielmehr für seine Speculation auf die wichtigsten — freilich oft ganz oberflächlich erklärten — Stellen im Brief an die Colosser, Epheser, Philipper und das Evangelium Johannis berufen, in denen die auch kosmische Bedeutung der Menschwerdung Gottes deutlich behauptet, Christus aber, (wie Geß in seiner Lehre von der Person Christi 1856 schön sagt) als der Alles tragende und zusammenhaltende Central-Punct des Universums erscheint. Mit diesen Stellen macht Schelling allerdings Ernst, an ihnen erhebt sich sein Geist ins Centrum des göttlichen Wesens, und wenn nun hier, wie alle Speculation fordert, wirklich Einheit und System erreicht werden soll, so müssen die Principien in einer Weise bezeichnet werden, die auch für die Naturseite Wahrheit und Bedeutung hat. Man kann dabei allerdings ermahnen, nicht gar zu kühn ins verborgene Wesen Gottes einzudringen; man kann darin Uebergriffe der Creatur finden, und an Luthers Wort erinnern: Unter allen Dingen

auf Erden ist kein gefährlicher Ding, als eine hochsinnreiche Vernunft, sonderlich so sie fällt in geistliche Dinge, welche die Seele und Gott betreffen. Aber eben so gut kann man sagen: Es ist Pflicht christlicher Erkenntniß, die Andeutungen der Offenbarung mit dem Muth der Wahrheit zu ihrer Wurzel zu verfolgen und nicht beim Einfachen oder Praktischen Halt zu machen. Dabei muß man weiter bedenken, daß die Philosophie ihre eigene Sprache hat, daß sie nicht erbauen, sondern blos belehren will, daß also die Potenzen nicht etwa als göttliche Eigenschaften anzusehen und mit diesen, den das Gemüth allerdings erhebend ansprechen, zu vergleichen sind, daß wir überhaupt in diesem ganzen Bande erst die rein rationale Philosophie haben und erst zuwarten müssen, wie sich diese in der positiven Philosophie zu den concreten christlichen Lehren ins Verhältniß setzt.

So erwarten wir allerdings noch nähere Aufschlüsse darüber, wie sich Schelling die Schöpfung, wenigstens die creatio prima als göttliche Willensthat denkt, da in dem oben Ausgeführten mehr die idealistische Deduction der Welt, warum uns diese als außergöttlich erscheine, enthalten ist. Oder sollte wirklich der ideale Mensch, nach Art des Adam Kadmon in gnostischen und kabbalistischen Systemen, Urheber dieser zeitlichen Welt, Ursache des Herabsinkens in die Materie sein? Weitere Bedenken macht die Lehre von successiven Schöpfungen, und der große Unterschied zwischen den Menschenklassen, der, wenn er gegründet wäre, der Universalität des Christenthums und also auch der Thätigkeit der Mission entgegentreten würde, obwohl nach S. 501 die Meinung Schellings dahin zu gehen scheint, daß die Völker der ersten Klasse gar nicht eigentlich Völker sind und auch gar keine Religion haben. Sollte jedoch auch Schelling in Folge seiner Speculation zu Resultaten gekommen sein, welche die Theologie nicht anneh-

men kann, so handelt es sich ja nicht davon, in verba magistri zu schwören. Das blinde Nachsprechen hat von jeher der Philosophie am meisten geschadet und die Geister mit Improductivität geschlagen: das Bildende liegt vielmehr nur in freier Aneignung, im Nach- und Durchdenken eines solchen Systems. Daß aber Schelling in diesem ersten Bde einen unermeßlichen Reichthum der tiefsten und originellsten Gedanken aufgeschlossen hat, wird Niemand leugnen können.

Was den Materialismus, diesen Erbfeind des Christenthums betrifft, so sagten wir schon in der Einleitung, daß Schelling gegen ihn die kräftigsten Waffen zu Feld führe. Wir meinen, die Analyse des Seins für sich schon zeigt, daß es sich in diesem Gebiet nicht um so einfache Begriffe handelt, wie jene grob denkenden Hyliker glauben annehmen zu dürfen. Schelling beweist ja, daß das Materielle als Organisches gar nicht zu denken sei ohne ein es Seiendes, das natürlich nicht selbst wieder materiell sein kann (S. 477). Ja aus der bloßen Materie ist, wie es S. 499 heißt, nicht einmal an den einzelnen Mineralien der doppelte oder dreifache Durchgang der Blätter abzuleiten, viel weniger jenes Unsichtbare, das unermüdet und gleichsam kein anderes Princip kennend, als daß nichts Mögliches zurückbleibe, an die Stelle des untergegangenen andere den jetzt lebenden immer ähnlichere Arten setzt; nicht die Gleichsam-Vorsehung, die in den letzten Perioden der vorhergehenden Formation die ersten folgenden vorbereitet u. s. w. Auch für die Unsterblichkeitslehre erhebt sich Schelling mit tiefem sittlichen Ernst und klagt über greisenhafte, früh abgestandene Leute, die sie leugnen. Der Geist ist ihm, wie dem Aristoteles der νοῦς, ein ganz besonderes Princip, χωριστός, leidenlos, unvermischt und allein göttlich, und nach einer Anmerkung S. 475, die, wie wir hoffen, ein im Manuscript vorhandenes Gespräch Schellings über Unsterblichkeit

weiter ausführen wird, lehrt Schelling drei Stufen des menschlichen Gesammtlebens, wonach auf das gegenwärtige, einseitig natürliche Leben nach dem Tode ein ebenso einseitiges geistiges folgen, und erst nach der letzten Weltkrisis eine höhere Stufe des leiblich-geistigen Seins eintreten werde. Aber auch abgesehen von diesen direkt polemischen Stellen ist ja das ganze System auf Freiheit, auf dem Willen und idealistischer Grundlage erbaut und der alles Sein seiende Gott, Jehovah, bildet das A und das O dieses Systems. Gegen die moderne Art und Weise aber, womit die Vogt und Molleschott ihre den Geist läugnende Allmacht der Materie beweisen wollen, finden wir schon im transcendentalen Idealismus vom J. 1800 die bündigste Widerlegung in den kurzen, aber schlagenden Bemerkungen (Werke I, 3 S. 407 und 609): das Denken als eine materielle Erscheinung zu erklären, ist nur dadurch möglich, daß man die Materie selbst zu einem Gespenst, zur bloßen Modifikation einer Intelligenz macht, deren gemeinschaftliche Funktionen dann selbst wieder eben das Denken und die Materie sind. Mithin treibt der Materialismus selbst wieder auf das Intelligente als das Ursprüngliche zurück.

Gegen Schellings Schriftauslegung und Schriftbenutzung wird es an Einwendungen, zumal von der nüchternen, bloß philologisch-grammatischen Schule nicht fehlen. Allein Schelling macht für sich geltend, auch von der Theologie sei die Schrift nur selten unbefangen und unabhängig vom hergebrachten System betrachtet worden. So komme es denn, daß nach seiner Ansicht, die Alles nur mit dem Auge des unbefangenen Philosophen betrachte, das A. Testament und das Hellenenthum, auch Mythologie und Offenbarung einander viel näher stehen, als die gewöhnliche Lehre meine. Er will auch der Vernunft das Recht, völlig unabhängig zu forschen, nicht gehemmt wissen; Philosophie sei eine völlig souveräne Wissen-

schaft, und das philosophische Bewußtsein an Empfindlichkeit nur der des Auges zu vergleichen, das nichts Fremdes in sich dulde (S. 301); es genüge ihr, das Christenthum mit einfach großen Zügen als über Alles siegreiche Wahrheit darzustellen (S. 225). Seine Sache sei es nicht, irgend einer Partei des Tages gefallen zu wollen; er wandle überhaupt einen einsamen Weg, der immer einsamer werde, je näher er solchen Fragen führe, über die heutiges Tages Jedermann mitreden wolle (S. 539). Aber gerade die gewöhnliche Beurtheilung sei voll irriger Voraussetzungen, und gegen eine der einfachen, zum Erfinden geschaffenen Seelen gebe es unzählige, die nur eines gemachten, künstlichen Denkens fähig seien. Viele begnügen sich, nur einfach die Dinge rückwärts in Gott zu verlegen und davon erbaulich zu reden; aber schwer sei es, den Weg vorwärts zur freien Erkenntniß zu finden und zu zeigen, wie die endlichen Dinge zu ihrer Selbstständigkeit kommen, wie sie sich selbst im Unendlichen begreifen und die Wahrheit des Unendlichen in ihnen sich selbst bewähre und offenbare.

Dieses Ziel also hat sich Schelling gesteckt, und wie er es zu erreichen gesucht, davon liegt in diesem ersten Band seines Nachlasses ein grossartiges Document vor. Wir wünschen ihm unbefangene, wahrheitsliebende Leser, die, ehe sie mit hergebrachten Kategorien dagegen auftreten, mit Muth und Freudigkeit das Neue und über die bisherigen Gegensätze Hinausführende, das Schelling bieten will, sich geistig aneignen. Zwischen die bisherigen Systeme der Selbstoffenbarung Gottes in Natur und Geschichte, wonach Gottes Leben als Evolution die Grundlage des ganzen Processes bildet, und zwischen den abstracten, Nichts erklärenden Theismus schiebt Schelling ein Mittleres, die Potenzen ein, denen nicht nur Vernunftwahrheit, sondern auch die Möglichkeit zukommt, für die göttliche

Offenbarung die Mittelstufe und das Werkzeug seiner Actualisirung zu sein. Schelling selbst fordert vom Philosophen das Vermögen, neue Probleme zu schaffen oder den alten Fragen eine neue Seite abzugewinnen und den wissenschaftlichen Geist allseitig anzuregen. Letzteres wird durch das Studium der Schellingschen Werke in hohem Grade erreicht, und wir hoffen, auch unsere Anzeige dieses ersten Bandes solle in manchem Leser die Sehnsucht erzeugen, zur Quelle selbst zu gehen. Diese bietet außerdem des Erfrischenden, Sinnigen, Geist- und Gemüthanregenden so Vieles, das wir bei Seite lassen mußten, daß wir schon um deswillen bitten müssen, das Werk selbst nicht nach unserer unzureichenden Arbeit zu beurtheilen. Wir wünschen dieß um so mehr, da wir uns bewußt sind, wie viele Schwierigkeiten diese Werke schon darum darbieten, weil die letzte Alles abschließende Hand des Verfassers selbst ihnen nicht mehr zu gut gekommen ist. Es scheint außerdem, daß Schelling den Leser als Zuhörer behandeln und statt ein vollkommen ausgeführtes System zu geben dasselbe vielmehr bruchstückartig vor den Augen und durch die eifrigste Mitthätigkeit der Schüler entstehen lassen wollte, so daß hier Irrthum leicht möglich ist, ehe man das Ganze, das erst am Ende gewonnen werden kann, in sich aufgenommen hat. Es ist denkbar, daß er auch in dieser Gestaltung seines Systems lieber die großen Meister des Alterthums, Platon und Aristoteles nachahmen wollte, deren Werke, wie Jeder weiß, auch nicht auf den ersten Blick die Alles beherrschende Einheit zu schauen geben, deren Reiz und für alle Zeiten bildende Kraft aber eben darin besteht, daß sie die *φιλοσοφία*, den allseitig empfänglichen Sinn und Trieb, die Liebe zur Wahrheit dadurch steigern, daß sie den Schatz nicht unmittelbar erschließen, sondern ihn als Frucht eines freien und activen Mit- und Nachforschens uns vorhalten.

Was jedoch der erste Band dunkel gelassen hat hinsichtlich

der Lehre von Gott und den Potenzen, darüber giebt der zweite bereits vielfach erhellenden Aufschluß und es ist Zeit, daß wir nun in unserer Betrachtung zu diesem selbst fortschreiten.

Der zweite Band des Schelling'schen Nachlasses, welcher also, wie oben schon angedeutet ist, die Philosophie der Mythologie selbst entwickelt, entspricht nicht nur nach Inhalt und Fortgang der Untersuchung genau den beiden Hauptabschnitten des ersten Bandes; er entwickelt vielmehr nun den ersten großen Haupttheil des Schellingschen Systems, nämlich die Philosophie der Mythologie, welcher die Philosophie der Offenbarung als zweiter, das Ganze abschließender Haupttheil nachfolgen wird. Der erste Band verhält sich zu diesem zweiten nur als Einleitung. Wir erinnern uns, wie Schelling im ersten Band seines Nachlasses durch eine historisch-kritische Einleitung und Beleuchtung sämmtlicher Erklärungsweisen der Mythologie sich zu der Ansicht getrieben sah, daß die Mythologie einen realen, übergeschichtlichen Ausgangspunkt haben müsse; daß höhere Mächte im Bewußtsein jener ältesten Völker sich ausgewirkt haben. Diese Mächte heißen die Gottsezenden, theogonischen Potenzen und das ideale Wesen derselben, ihre ewige Bedeutung, und was die reine oder spekulative Vernunft uns lehrt über die Bewegung (Spannung) und über das Verhältniß dieser Potenzen zum höchsten Gott, dem Princip oder A⁰ hat der zweite Haupttheil des ersten Bandes, die sogenannte negative oder rationale Philosophie ausgeführt, welche deshalb auch als philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie bezeichnet wurde. Jene Untersuchung brach damit ab, daß Gott in der Idee gefunden wurde; seine aktuelle Wirksamkeit aber, wonach er die Potenzen zu Werkzeugen des Weltprozesses entfaltet, konnte nicht mehr auf rein rationalem Wege deducirt werden; dieselbe erschien vielmehr zunächst als ein

praktisches und religiöses Postulat und diese ganze Ausführung blieb der *positiven* Philosophie, die darum auch die *geschichtliche* heißt, vorbehalten. Da nun mit diesem zweiten Band, mit der Entfaltung des mythologischen Prozesses im Leben der vorchristlichen Menschheit der *geschichtliche* Boden betreten wird, so hätte man vermuthen mögen, daß also von jetzt an die *positive* Philosophie ausgeführt werde und ein weiterer Aufschluß über deren Anfang und Entfaltung wäre nothwendig gewesen, da der Schluß des ersten Bandes den Begriff und die Umrisse der positiven Philosophie nur aphoristisch andeutet. Diese nothwendige Erörterung hat jedoch Schelling der Einleitung in die Philosophie der Offenbarung, also dem dritten Band zugeschieden. Dieser zweite Band aber schließt sich unmittelbar den Untersuchungen über die Mythologie im ersten Band an und die Ausführung der *positiven* Philosophie, „des höchsten Standpunkts" wie der Herausgeber (Vorrede VI) sagt, „wird für diejenige Darstellung vorbehalten, welche die Aufgabe hat, die Mythologie *und* die Offenbarung, beide als die in einander greifenden Theile des *Einen* göttlichen Weltplans zu erklären." Wir bleiben also in diesem zweiten Band noch auf *rationalem* Boden; die Mythologie wird betrachtet als Produkt des *theogonischen* Prozesses, als eine Folge der Spannung der Potenzen im menschlichen Bewußtsein und statt daß nun Schelling, wie er allerdings könnte, (so sagt er selbst S. 8) von den Anfängen der positiven Philosophie aus zu dem Begriff des theogonischen Prozesses fortschreitet, tritt er vielmehr auf den *analytischen* Weg der kritischen Einleitung im Band I zurück und verfolgt den dort gefundenen theogonischen Prozeß zu seinen letzten, noch nicht aufgehellten *Prämissen*. Die Frage, welche dieser zweite Band zu beantworten hat, ist daher zunächst die: *Wie* ist ein solcher *theogonischer Prozeß* an sich, d. h. im *Wesen Gottes selbst*

möglich und wie ist sein Eingehen ins menschliche Bewußtsein zu denken? Jene erste Frage führt uns der für die Theologie besonders wichtigen Schelling'schen Gotteslehre näher. Die 5 ersten Vorlesungen (S. 3—118) behandeln als erstes Buch den Monotheismus. Die 6. und 7. Vorlesung (S. 118—152) sucht die so schwierige Frage nach dem Verhältniß des Urbewußtseins zu jenen theogonischen Potenzen aufzuhellen. Von der 8. bis 29. Vorlesung (S. 152—674) wird der gesammte mythologische Prozeß durch alle seine Momente vollständig entwickelt. Ausgeschlossen und den späteren Bänden vorbehalten bleibt die Abhandlung über die Mysterien, wie auch die vollständige und positive Gotteslehre, wiefern sie vom Sein Gottes ausgeht, nicht (wie in Band I und II) vom Begriff Gottes zu seinem Sein fortschreitet, erst in der Philosophie der Offenbarung selbst wird vorkommen können. Der Monotheismus wird also zunächst nur als Begründung des mythologischen Prozesses entwickelt; da jedoch die Principien dieses Prozesses zugleich die Principien alles Seins und Werdens sind, so haben wir also zugleich die Schellingsche spekulative Theologie vor uns und es muß sich nun erst deutlicher zeigen, wie Schelling mit seinem Begriff des Monotheismus die Mängel des Pantheismus und Theismus überwindet und ob er in der That in dieser Kardinalfrage der Wissenschaft einen Fortschritt eingeleitet, dem auch die christliche Glaubenslehre beipflichten kann. Die Theologen werden deshalb vorzüglich auf diesen Theil Schellingscher Forschung mit Interesse hinblicken. Allein auch die Erklärung des Heidenthums, an dessen Verständniß Schelling die Vollkraft seiner Liebe, seines Fleißes und Tiefsinns gerückt, wird als ein Seitenstück der Hegelschen Religionsphilosophie, (denn so dürfen wir diesen ganzen zweiten Band wohl ansehen) auch für die Theologen aller Beachtung werth sein. Indem wir uns

nun die bei der Besprechung des ersten Bandes genommene Freiheit, unser Referat mit kritischen, das Verständniß des oft sehr schwierigen Textes erleichtern wollenden Bemerkungen zu begleiten, auch für die Behandlung des zweiten Bandes erbitten, gehen wir zunächst zur Entwickelung des Schellingschen Monotheismus über.

Ist die Mythologie, wie der erste Band gezeigt hat, ein ebenso reales, nothwendiges und allgemeines Phänomen, wie die Natur und liegt dem theogonischen Prozeß, in dem sie entsteht, ein Weltgesetz zu Grund, so daß die mythologischen Gestalten also nothwendige und bleibende Begriffe ausdrücken, so handelt es sich jetzt vor Allem darum, das Gesez und gleichsam den Schlüssel dieser theogonischen Bewegung zu finden. Die nächste Voraussetzung des ganzen theogonischen Prozesses ist der mit dem Wesen des Menschen gesezte potenzielle Monotheismus. Das ursprünglich Gott sezende, in Gott (Band I) gleichsam verzückte Bewußtsein läßt uns diesen Begriff, den wir deßhalb in diesem Zusammenhang nicht aus den allgemeinen Principien ableiten, als eine Thatsache erscheinen und wir haben nur zu zeigen, was er bedeute und was sein eigentlicher Inhalt sei. Als Thatsache dürfen wir diesen, überhaupt nicht durch Reflexion und Schulweisheit in die Welt gekommenen Begriff unbedenklich annehmen; aber einen wissenschaftlichen Sinn in ihm zu finden, ist dessenungeachtet nothwendig, da unsere ganze religiöse und sittliche Weltanschauung auf ihm ruht, und Mythologie*) wie Offenbarung an ihm ihren gemeinschaftlichen Mittelpunkt haben.

*) Um diese Aussage zu verstehen, muß man sich erinnern, daß Mythologie, also Polytheismus nach Band I von einem ob auch relativen Monotheismus abgeleitet wurde; der Polytheismus ist der auseinandergezogene Monotheismus.

Um so auffallender muß es daher erscheinen, daß unter Theologen und Philosophen so wenig Uebereinstimmung herrscht hinsichtlich der Erklärung dieses Kardinalbegriffs der Wissenschaft. Manche Lehrbücher umgehen dieselbe völlig, Andere verwechseln die Einheit Gottes mit seiner Einzigkeit, Andere rechnen die Einheit zu den Eigenschaften Gottes, etwa wie die Aseität, Ewigkeit u. s. f. Vielleicht rührt die Rathlosigkeit und der Mangel einer befriedigenden Erklärung von der unglücklichen, aber weitverbreiteten Formel her, wonach Monotheismus oder die Lehre von der Einheit Gottes damit begründet werden will, daß außer Gott kein anderer Gott sei. Es leuchtet ein, daß diese Erklärung eine reine Tautologie ist. Denn habe ich einmal Gott als Gott schlechthin gesezt, so kann ich ihn natürlich nicht noch einmal sezen. Nichts geholfen ist auch mit dem weiteren Epitheton, das man gleichsam gedankenlos hinzufügt und damit die Leerheit der ersten Erklärung zu ergänzen meint, indem man sagt: unter dem Einen meine man den wahren Gott. Gerade als ob Einheit und Wahrheit in Gott gleichbedeutende Begriffe wären, oder als ob die Wahrheit in der Einzigkeit bestände! Man blickt also mit der obigen negativen Erklärung nur nach außen und extra Deum gibt es dann natürlich keinen Gott; aber zu einer positiven Erklärung kann man erst fortschreiten, wenn man nach innen Gottes Sein und Wesen erforscht. Dieß versäumt jedoch auch die andere übliche Erklärung der Einheit Gottes, die beweisen zu können glaubt, daß man nur Eine oberste und höchste Ursache denken könne. Der Beweis aber ist oberflächlich und unrichtig, da sich leicht zwei oberste Ursachen denken lassen, von denen nur die eine der andern in der Hervorbringung zuvorgekommen wäre. Zeigt ja doch der Anblick der Welt überall einen Wechsel von Entstehen und Vergehen; da ist immer Eins gegen das Andere gesezt, Nichts

in seiner völligen Lauterkeit und ohne einen verborgenen Feind und man könnte ganz wohl die Behauptung durchführen, daß der höchsten Ursache eine geringere zur Seite stehe, daß zwei in ihren Wirkungen von einander unabhängige Principien in der Welt walten, eines, das aller Form und Gestalt zu widerstreben scheint, das andere, das Alles in Maß und Schranken zurückführt. Ob nun das eine dieser beiden vom andern, oder ob beide von einem höheren abstammen, oder ob sie von jeher in gegenseitiger Unabhängigkeit koexistirt haben, darüber kann die Welt selbst kein Zeugniß ablegen. Sollte aber auch bewiesen werden können, daß nur Eine höchste, absolute Ursache anzunehmen sei, Gott, so wäre damit doch blos gezeigt, daß Gott diese absolute Ursache faktisch, actu sei, nicht aber, daß er sie nothwendig, seiner Natur nach sein müsse, während man doch eine wesentliche Einzigkeit beweisen wollte. Der Dualismus freilich ist, zumal sittlich betrachtet, indem dort Gut und Bös zu blos relativen Unterschieden herabgesetzt werden, ein unstreitig falsches und verwerfliches System; aber mit obiger Beweisführung von der Einen höchsten Ursache ist er nicht zu überwinden.

Ist also mit der ersten Erklärung: außer dem Einen Gott ist kein anderer Gott und mit der Behauptung der Einen obersten Kausalität zur Begründung des Monotheismus Nichts geleistet, so müßte der Sinn jenes Satzes vielmehr sich dahin fortbestimmen, daß überhaupt außer Gott nichts Anderes sei. Da die meisten Theologen die Einheit Gottes als ontologische Eigenschaft fassen, die Gott vor und unabhängig von der Schöpfung zukomme und da sie dann alles außergöttliche Sein von der freien Kausalität Gottes ableiten, so ist ihnen dann Gott der Einzige, außer dem Nichts existirt. Diese Behauptung macht nach Schelling (S. 22) recht eigentlich das Wesen des Theismus aus, der nur überhaupt

von Gott redet und nicht bemerkt, daß sein Begriff von θεός völlig leer, unbestimmt, ein bloßes Wort ist, statt daß die heil. Schrift einen wirklichen und bestimmten Gott, ὁ θεός lehrt. Wollte man also einen reellen Begriff von Monotheismus aufstellen, so müßte man sagen, daß Gott das ist, was Seines Gleichen nicht haben kann. Da aber Alles, was ist, ebendamit am Sein Theil hat, so folgt, daß man nicht sagen darf, Gott ist ein Sein, oder das Sein, sondern damit Gott einzig dastehe, ist zu sagen: Gott ist das Seiende selbst, ipsum Ens, αὐτὸ τὸ ὄν und dieß ist denn nun auch der nothwendige Vorbegriff Gottes, den wir sezen müssen, damit wir Gott selbst, nicht einen Gott nur überhaupt gewinnen. Gott ist also das Seiende selbst, aber dieses das Seiende zu sein, ist nicht die Gottheit an ihm, sondern nur die Voraussetzung seiner Gottheit. Nur das, welches das Seiende selbst Ist, kann Gott sein. Fiele Gott mit dem Seienden zusammen, so wäre er nur das Eine. Unterscheide ich aber Gott von dem Seienden und ist dieses, das Seiende, selbst seiner Natur nach blos Eins, so käme Gott die Einzigkeit nicht von seiner Gottheit, sondern von Dem, was er an sich und gleichsam vor sich selbst ist und woran er die Grundlage, die Materie seiner Gottheit hat. Die absolute Einzigkeit Gottes wäre damit allerdings behauptet, aber wahrer Monotheismus ist auch das noch nicht. Denn ob auch, daß Gott das Seiende selbst ist, der Begriff aller Begriffe und der höchste Begriff der ganzen Philosophie heißen darf: ein wirkliches Sein schließt dieser Begriff noch nicht ein; er ist nur ein Titel, das allgemeine Subjekt, die allgemeine Möglichkeit zu einem Sein. Gott als solcher ist damit noch nicht als der Einzige gesezt und mit dieser Enge des im Begriff eingeschlossenen Seins ist Nichts anzufangen. Das wäre in der That eine traurige und höchst beengte Philosophie, welche von Gott nur

wüßte, inwiefern in ihm das Sein mit dem Wesen zusammenfällt. Das Interesse und der Triumph der Philosophie ist vielmehr, Gott von diesem mit dem Wesen identischen Sein in das vom Wesen verschiedene, in das ausdrückliche, wirkliche Sein hinauszuführen und dazu kann man nicht kommen, wenn man von einem Sein ausgeht, das bloße Nothwendigkeit ist; man muß vielmehr sagen, daß Gott vor sich selbst, in seinem reinen Wesen betrachtet, blos das ist, was sein wird, ein μὴ ὄν, das aber ein freies Verhältniß zu dem Sein hat. Alles Geschaffene, das also ein Seiendes ist, ist dem Sein schon verpflichtet oder verhaftet, ist nicht frei von ihm; darum muß Gott über dem Sein stehen, frei gegen es sein. Er kann es sein und nicht sein, wie und was er will. Darauf führt Ex. 3, 14 der bedeutungsvolle Gottes-Name Jehova, das אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, ein Begriff, der Gott als den Herrn des Seins von dem nothwendig Seienden befreit und damit ihn als Geist bezeichnet. Geist ist eben nur, was nicht sein, nicht sich äußern muß, sondern die innere Freiheit gegen das Sein behaupten kann.

Also nicht von dem nothwendigen Sein, sondern von dem Seienden selbst, von dem, was ist, vom Wesen ist auszugehen. Die Philosophie (wie Hegel that) vom Sein beginnen, heißt sie auf den Kopf stellen und sich verdammen, nun und nimmermehr zur Freiheit durchzudringen. Das Seiende dagegen ist ein lebendiger Begriff, ist das prius zum Sein und da alles Sein nur das Sein des Seienden selbst, oder Dessen, was Ist, sein kann, so werden wir, indem wir die Modalitäten des Seienden selbst ableiten, zugleich die Modalitäten alles Seins ableiten und bestimmen.

Es läßt sich nun aber kein anderes unmittelbares Verhältniß Dessen, was das Seiende ist, zu dem Sein denken, als daß es das unmittelbar und von sich selbst aus sein

Könnende ist. Ja diese beide — das Seiende selbst und das von sich aus sein Könnende fallen fast zusammen. Gott ist allein die Macht zu existiren, penes quod solum est Esse, woraus dann folgt, daß alles Sein nur das Sein Gottes ist. Diese Bestimmung nun, daß Gott das unendlich sein Könnende ist, ist das Princip des Pantheismus und insoweit, daß alles Sein das Sein Gottes sein muß, hat der Pantheismus Recht. Das System Spinozas ist in der That nicht um jenes Princips willen verwerflich, sondern darum, weil er Gott ein blindes, und in diesem Sinn nothwendiges Sein zuschreibt, ein Sein, in dem Gott ohne seinen Willen und in dem er aller Freiheit beraubt ist. Aber so ists bei unsrer Entwickelung nicht. Uns drückt jenes Princip nur das erste Verhältniß Gottes zum Sein aus; aber jenes Princip ist nicht das Ganze. Seinkönnen, die potentia existendi ist uns ein ruhendes Wollen, das aber darum nicht unmittelbar ins Sein stürzen darf. Nichts ist schwerer, als ursprüngliche Seins=Entstehung zu begreifen; aber Vieles erschweren wir uns selbst, weil wir das nahe Liegende übersehen. In der That ist jedes Sein ein actus, aber jeder nicht ursprüngliche actus, der also eine Potenz zur Voraussetzung hat, kann nur ein Wollen sein; ursprüngliche Seins=Erzeugung findet also nur im Wollen Statt. Die reine potentia existendi ist also selbst ein lauterer, nicht wollender Wille, und blos dadurch schon, daß sie will, gibt sie sich ein Sein, zieht sich ein Sein zu; sie ist seiend im Wollen oder das Wollen selbst ist ihr das Sein. Aber eine Potenz, die sonst nichts wäre als potentia existendi, würde sich damit selbst verlieren, würde nothwendig und unmittelbar ins Sein stürzen, über dem nothwendigen Sein würde sie aufhören, das Seiende zu sein. Sie wäre nicht mehr Subjekt des Seins, sondern würde bloßes Objekt, objektiv seiendes,

das im Sein aufgehört hat, Quelle des Seins zu sein, also zur blinden, willenlosen Substanz, zum wahren Ungott geworden ist. Uebrigens ist Spinoza nicht einmal bis zu dieser potentia existendi vorgedrungen. Er kennt Nichts vor dem blinden, sich selbst nicht fassenden Sein, für das er keinen Anfang und von dem er auch lediglich keine Rechenschaft zu geben weiß. Denn seine Substanz ist in der That nicht causa sui, und bestimmt sich nicht selbst zu Attributen, Affektionen und Modi. Ueberrascht und übereilt von dem gleichsam blindlings hereinstürzenden Sein verliert der Pantheismus gegen dieses alle Freiheit und muß sich ihm völlig hingeben, ohne auch in der Folge etwas über dasselbe zu vermögen. So ists bei uns nicht. Wir unterscheiden Gott als potentia existendi von dem Sein selbst und dieses Princip ist noch nicht Pantheismus. Die heutigen Theologen (S. 39) sind aber von einem so blinden Schrecken vor dem Pantheismus befallen, daß sie, anstatt ihn im Princip aufzuheben, lieber dieses Princip selbst ignoriren. Aber damit, wenn das Princip sich nicht einmal soll zeigen dürfen, wird es noch nicht aufgehoben. Denn es ist ein unumgänglicher Begriff und weil die Theologen vor ihm die Augen verschließen, bleibt ihre ganze Theologie schwankend. „Daß aber bei Gott allein das Sein und daß daher alles Sein nur das Sein Gottes ist, diesen Gedanken läßt sich weder die Vernunft, noch das Gefühl rauben. Er ist der Gedanke, dem allein alle Herzen schlagen" und selbst Spinozas leblose Philosophie verdankt nur diesem Grundbegriff, der ihr geblieben ist, ihre Gewalt selbst auf religiöse Gemüther. Indem daher die Theologen jenes Princip nicht wollen, berauben sie sich des Mittels, wahren Monotheismus zu erlangen. Denn der ist nichts als Ueberwindung des Pantheismus, ist die zur Einzigkeit Gottes als solcher umgelenkte absolute Einzigkeit (S. 10).

Also Gott hat in der That in sich jenes Princip des unmittelbaren Seins, die unmittelbare Macht, sich in das Sein zu erheben, womit alles Verhältniß des Seienden zu dem Sein anfängt, aber er hat sie nicht in sich als die Materie seines Seins überhaupt, sondern seines als Gott Seins. Jenes blinde und unmittelbare Sein ist vielmehr der Ungeist und Ungott, aber indem er sich als den Ungeist negirt, gelangt er durch diese Negation dazu, sich als Geist zu sezen. Zu unserer obigen Erklärung: Gott ist das Seiende selbst, muß daher noch beigefügt werden: Er ist das Seiende selbst, das auch im Sein nicht aufhört, das Seiende selbst d. h. Geist zu sein, das im Sein sich als Wesen erhält. Er kann also unmittelbar ins Sein übergehen, sich ins Sein erheben. Ohne das wäre er ja unvermögend und unbeweglich, wie Spinozas Substanz; aber jene Macht des unmittelbaren Seins, des aus sich Herausgehens, des sich ungleich Werdens, jene Macht der Ekstasis ist die eigentliche Zeugungskraft in Gott, ist der nächste Stoff seiner Gottheit. Diese Potenz ist in ihrer Hinauswendung die Potenz des ungöttlichen ja gegengöttlichen Seins, in ihrer Hineinwendung aber der Grund, Anfang, das Sezende des göttlichen Seins, *τὸ γόνιμον*, *τὸ σπέρμα τοῦ ϑεοῦ* und der wahre Begriff Gottes ist: das nur durch Negation des gegentheiligen Seins als Wesen, als Geist sein könnende Wesen zu sein. Die Möglichkeit des gegentheiligen Seins ist gegeben in jenem unmittelbaren Seinkönnen; aber Gott hat dieses Sein in sich als ein mögliches, er macht es zum bloßen Grund, zum Anfang seines Seins, welcher Anfang natürlich als ein innerer und ewiger zu denken ist. Dieser Anfang, worin Gott ewig sich zu sezen anfängt, ist jene als bloßer Grund gesezte, unmittelbare Macht zu sein. Denken wir das Seiende selbst als sein wollend, so ist nothwendig Anfang, Mittel und Ende in ihm, nur in ewiger Weise und

so, daß man auch sagen kann, in Gott sei kein Anfang seines Anfangs und kein Ende seines Endes. Ohne Anfang und Ende zu sein, ist keine Vollkommenheit, ist Negation alles Aktus, das Absolute aber ist das in sich Vollendete, nicht das schlechthin Unendliche, sondern das in sich selbst Geendete und Beschlossene, so daß in jeder Bewegung die drei Momente, Anfang, Mittel und Ende wesentlich sind.

Jene Potenz des unmittelbaren Seins kann auch das Natürliche, die Natur in Gott heißen, sofern man die Natur eines Wesens von dem wirklichen Wesen selbst unterscheiden kann. Gott aber ist darum, weil er dieses unmittelbare Sein nicht Ist, sondern es zum Grunde seines Wesens macht, der Uebernatürliche. Gott sezt sich in jenem unmittelbaren Sein als nichtseiend; das kann er aber nur, indem er sich in einem Andern als rein seiend sezt und so ist jenes erste Sein in seiner Negation, die Möglichkeit, die Potenz oder der Stoff des zweiten und Gott als solcher ist dieß nur durch die unauflösliche Verkettung dieser zwei Momente, welche als zwei Gestalten des Einen, in 1 + 2 seienden Gottes bezeichnet werden können. So ist nun der Begriff der Einheit oder Einzigkeit Gottes auf Gott als solchen in der That anwendbar; die Einzigkeit aber nicht nach außen, sondern nach innen auf die Gottheit als solche bezogen; abgesehen von dieser seiner Gottheit aber ist also Gott nicht einzig, sondern Mehrere. Auch dieß liegt deutlich in der klassischen Anrede Deuter. 6, 4 Jehovah, dein Elohim, ist ein einziger Jehovah; abgesehen von seinem Jehovah sein kann Gott Mehrere sein und was Princip des Pantheismus war, ist uns nun Element des Monotheismus geworden.

Dem Seinkönnenden, — A, der potentia pura steht also — um das Verhältniß jener beiden bis jetzt gefundenen Elemente der Mehrheit weiter zu erklären — das reine Sein,

+ A, der actus purus gegenüber. Beide setzen sich zugleich und unmittelbar, nehmen einander an. Das erste ist unendliches Subjekt, das zweite ist unendliches Objekt; das erste ein ruhender, nicht wollender Wille, das zweite lauteres, gleichsam willenloses Wollen; das erste die völlige Negation des Außersichseins, das andere ebenso die völlige Negation des Insichseins. Aber der Anfang kann überall nur ein Subjekt sein, das sich mit dem Sein überkleidet, es anzieht, sich mit dem Sein gleichsam überzieht, aber in der Tiefe verborgen bleibt als Mysterium des göttlichen Seins. Doch auch bei diesen beiden Elementen ist nicht stehen zu bleiben. Wir wollen ja das Subjekt als lautere Macht zu sein, die als solche seiend ist und dazu führt erst die dritte Potenz, die Macht, die im Sein frei vom Sein bleibt, das sich selbst besitzende Können, das Subjekt-objekt, der Geist. Erst mit ihm ist das Seiende selbst als solches seiend gefunden. Das bloße, also nichtseiende Seiende ist der ewige Anfang, das blosseiende, also seiner selbst nicht mächtige Seiende ist das ewige Mittel, das im Sein frei vom Sein d. h. Macht zu sein bleibende Seiende ist das ewige Ende.

Im Bisherigen ist also der ewige Begriff Gottes gefunden, der, da er dem wirklichen Sein desselben vorausgeht und nur die Form des göttlichen Lebens voraus verzeichnet, der Begriff a priori heißen kann. Wir können bis jetzt nur sagen, daß Gott, der an sich lautere Freiheit zu sein oder nicht zu sein ist, und deshalb der überseiende heißt, — daß Gott, wenn er ist, der auf diese Weise, in diesen drei Formen oder Gestalten des Seins sein Könnende ist. Der lebendige Gott selbst ist damit nicht gegeben, aber durch den Begriff ist im Voraus bestimmt, was hernach sein wird und in dieser seiner apriorischen Natur liegt, daß er die unmittelbare

Potenz des Seins nur ist in der Hineinwendung, im der Verborgenheit, im Geheimniß. Diese Potenz ist das unvordenkliche Mysterium seiner Gottheit; wird sie offenbar, so kann sie nur durch Gottes Willen offenbar werden. — In diesen drei Momenten ist aber Gott ferner der natura sua All-Eine und die Modalitäten seines Seins sind zugleich die Modalitäten alles Seins. Diese drei Formen bilden eine in sich beschlossene Mehrheit, ein wahres *Πᾶν*; sie sind die Urbegriffe, Urpotenzen alles Seins; in ihnen liegt alle Logik und Metaphysik. An ihnen hat Gott die Bewegungs- und Durchgangspunkte seines Seins; Er selbst ist ihre geistige, persönliche (S. 61), unauflösliche Einheit, der All-Eine und so ist also der Monotheismus gefunden und die Einheit Gottes nicht blos eine negative oder ruhende Eigenschaft, vielmehr ein positiver, lebensvoller, der allerrealste Begriff Gottes. Seine Einzigkeit heißt im Hinblick darauf, daß eine Mehrheit in ihm selbst ist, die Einheit. Gott ist aber nicht etwa die blos logische Gattungseinheit zu den drei Potenzen; als wären diese als Arten ihm subordinirt; die drei sind gar nicht Arten, sind vielmehr selbst genera, *εἴδη* alles Seins und Gott Ist sie individuell, indem sie nicht zertrennt, sondern nur zusammen, in der Einheit betrachtet, Gott sind. Die drei sind nicht drei Naturen oder Substanzen, sondern reine Aktualitäten und dieses Mehreresein in Ansehung Gottes ist sein Gottsein; sie sind die unmittelbare Materie des in ihnen auf- und absteigenden göttlichen Willens, vermöge dessen sie allein da sind, der das reale Band ihrer Einheit ist und so ist der Monotheismus nichts anderes, als der esoterisch, latent, innerlich gewordene und so überwundene Pantheismus.

Dieser Monotheismus ist nun zugleich die einzige wissenschaftlich haltbare Lehre von Gott, die wahre Einheit des

Theismus und Pantheismus. Der Theismus *) hat einen völlig leeren, unbegreiflichen Gott, in dessen unterschiedloser Unendlichkeit gar Nichts zu denken ist, während doch schon das Selbstbewußtsein, das der Theismus Gott beilegen will, eine Selbstunterscheidung fordert. Der Pantheismus hat ein todtes, blindes Eins, das er All nennt, aber es fehlt ihm an aller Möglichkeit der Unterscheidung, Entwicklung und Offenbarung. Die Schöpfung kann der Theismus rein nicht erklären, da er wohl sagt, alles Sein ist bei Gott, aber in diesem Gott keine Möglichkeit findet, aus sich herauszutreten. Naturalistisch **) darf aber unser Monotheismus nicht heißen, da er vielmehr die christliche Trinitätslehre nahe berührt, die Offenbarung erklärt, ja das ganze Christenthum wie im Keim in sich enthält. Die letzte Wurzel der christlichen Trinitätslehre liegt in der All-Einheits-Idee und alle Religion, also natürlich auch das Christenthum findet seine Begründung nur im Monotheismus. Nur fügt die christliche Trinität dem Monotheismus eine Steigerung hinzu, bis zu welcher wir bis jetzt nicht vor-

---

*) Auffallenderweise identificirt Schelling an vielen Stellen den Theismus mit dem Deismus, obwohl er (vgl. S. 77) den allbekannten Gegensatz des englischen s. g. Deismus zu dem christl. Theismus natürlich wohl kennt. Es scheint, hinsichtlich des „leeren Gottesbegriffs" stimmen sie nach seiner Ansicht völlig überein, und der sonst beide scheidende Gegensatz des Naturalismus und Supernaturalismus ist für die Gotteslehre selbst, die nach Schelling bei beiden eben eine Gottesleere ist, ohne Belang.

**) Schelling hat also dieses Prädikat, das Fichte der Neuschellingschen Gotteslehre bereits (vgl. oben S. 71) gegeben hat, im Voraus abgelehnt. Schon die Billigkeit hätte erfordert, daß Fichte mit obiger Prädicirung zurückgehalten hätte, ehe er diesen zweiten Band des Nachlasses, der den ersten ergänzt, benützen konnte.

gedrungen sind und das Bisherige darf deshalb durchaus nicht jenen Deduktionen der Dreieinigkeitslehre gleichgestellt werden, mit denen man heutzutag so leicht bei der Hand ist.

Soll nun aber dieser von uns gefundene Gottesbegriff zum wirklichen Sein Gottes fortgeführt werden, so müssen die Potenzen in Bewegung, — Anfang, Mittel und Ende müssen auseinander treten und sich ungleich werden. Denn im bloßen Begriff, wie sie bis jetzt gefunden sind, sind sie wesentlich gleich; Gott wäre das das Wesen dieser drei seiende Sein. Aber Bewegung kommt nicht aus dem Begriff, sondern aus dem Actus, dem Willen. Nur dieser, der göttliche Wille kann die Potenzen scheiden; kann auch sie actu setzen und da Gott natura sua der All-Einige ist, so kann er actu auch das Gegentheil sein, ja er muß dies, damit wirklich Leben (Schiedlichkeit) und Bewegung eintrete. Er kann dieß aber auch vermöge der Unaufheblichkeit seiner Natur, ohne durch diese Umwandlung der Potenzen selbst ein Anderer zu werden. Er wird also, was natura — A ist, actu setzen, daß es — A sei, d. h. als solches gesetzt werde. So erhebt er das — A ins Sein, macht es zu einer selbständigen Potenz (= B) und da es dann auf + A oder A^2 wirkt, gewinnt dieses durch Negation dann ebenfalls ein selbständiges Sein, tritt jenem entgegen und führt es zur Potenzialität zurück. B ist, könnten wir sagen, wie ein Unwille in Gott aufgestiegen, und wird nun, wie der Zorn durch Zusprechen der bessern geistigen Macht, durch A^2 wieder besänftigt und so entsteht A^3 der Geist. Aber Gott selbst schwingt sich auch über A^3 auf, ist auch an sich als Geist nicht gebunden. Er ist der in allen 3 Potenzen, der Alles in Allem Wirkende aber durch seine Unauflöslichkeit und All-Einheit von ihnen Unterschiedene.

Die erste Potenz nun, die in dem Begriff Gottes selbst

als — A, als Subjekt, als nicht seiend bestimmt wurde, als das dem Höheren unterworfene, darf diese ihre Natur natürlich nicht ändern. Aber es ist oben nicht gesagt, ob sie das Nichtseiende mittelbar oder unmittelbar sei? Jetzt aber sehen wir, daß nichts verhindert, daß jenes — A durch göttlichen Willen, göttliche Freiheit aktuell werde. Diese Freiheit Gottes ist gegeben eben durch seine Natur, durch welche Er nothwendig der All-Eine ist, wie Er auch sei. Nichts also verhindert, daß jene Potenz des Seins, welche dem Begriff nach immer Potenz sein sollte, in Aktus sich erhebe, aber nicht um Aktus zu bleiben, sondern um actu negirt und wieder als Potenz gesetzt zu werden. Gott wird dadurch nur äußerlich und dem Schein nach ein anderer. Die Potenzen in ihrer durch Gottes Willen gesetzten Ausschließung und der verkehrten Stellung sind das heraus- oder umgekehrte Eine, das Unum versum; sie bilden das Universum, natürlich noch nicht das sichtbare, sondern die geistige Welt der Potenzen. Diese Verstellung der Potenzen, welche das Wesen dieser vergänglichen Welt erklärt, beruht, so dürfen wir wohl sagen, auf der göttlichen Ironie. Im göttlichen Wesen ist diese Verstellung geistiger Art, bildet den κόσμος νοητός; das göttliche Wesen selbst ist durch jene Verkehrung, Umwandlung, Spannung der Potenzen nicht aufgehoben, sondern nur suspendirt und die Absicht dieser Suspension ist eben der theogonische Prozeß, in dem Gottes Sein selbst gleichsam erzeugt wird. Gott wirkt κατὰ οἰκονομίαν und längst hat der Tiefsinn erkannt, daß Er kraft seiner Ironie das Wiederspiel von dem vor Augen legt, was Er in seinem Sinne hat. Dieses Gesetz der göttlichen Handlungsweise darf auch auf die Erklärung der Welt angewandt werden. Die Potenzen in ihrer Spannung sind nicht mehr Gott; Gott bejaht aber nur (— A), was seine Absicht ist zu negiren und negirt zum Schein (+ A), was seine Absicht ist zu bejahen

und die so oft in der Schrift geforderte Klugheit hat eben die Aufgabe, im Sein das Nichtsein, im Nichtsein das Sein zu erkennen. Die Welt kann also (so schrieb Schelling einem französischen Atheisten ins Stammbuch) das suspendirte göttliche Sein heißen; die Aufhebung des eigentlichen göttlichen Seins durch die Spannung ist nur eine temporäre. Im Prozeß selbst nun verhält sich jenes konträre Sein zunächst und unmittelbar als ein das göttliche Sein negirendes, mittelbar aber und in seinem Ende, wo es wieder in das Können zurückgebracht ist, muß es dazu dienen, Gott ausdrücklich zu setzen, ihn zu bejahen; im Uebergang aber, im Prozeß ist es das das göttliche Sein erzeugende, theogonische Prinzip.

Die einander infolge jenes göttlichen Willens ausschließenden Potenzen bilden in ihrer gegenseitigen Spannung das Aeußere der Gottheit und sie sind dadurch zu einer wahren, wirklichen Mehrheit geworden. Der Grund der Ausschließung, die Alles in Spannung setzende Potenz, ist eben die erste, jene Potenz des Anfangs, Gott aber ist der in allen Potenzen eigentlich Seiende, der auch im Nichtsein Seiende, der Alles Wirkende, und da er in jeder Potenz etwas Besonderes will, (in B will er das blinde Sein, das er in A^2 negirt) so kann man sagen, daß Gott in jeder Potenz auch wieder eine andere Persönlichkeit sei. Er selbst aber bleibt Einer. Ist, was jedoch erst später zu zeigen, der durch die universio gesetzte Prozeß der Prozeß der Schöpfung, so beruht also die Schöpfung auf der Wirkung Gottes in den drei verschiedenen Potenzen, welche nach Gen. 1, 26 als die drei Elohim die esoterische Geschichte der Schöpfung bilden und durch ihre Berathschlagung den Menschen hervorbringen. Wäre dieser im Innern geblieben, so hätte er mit den Elohim verkehrt; nun er aber aus diesem Innern herausgeworfen ist, so ist er den bloßen Potenzen und damit dem mythologischen Prozeß anheimgefallen.

Durch alles Bisherige ist nun der Monotheismus als Dogma festgestellt, d. h. als positive Lehre, die ihren Gegensatz in sich hat, denselben aber überwindet. Monotheismus bedeutet uns also, daß außer Gott dem All-Einen kein anderer Gott ist; daß aber allerdings in Gott selbst eine Mehrheit von Potenzen sei, die zu Gottes Sein Beziehung haben, aber sie sind nicht Gott. Sie sind freilich auch nicht Nichts, sie sind geistige Wesen, aus ihrer Gottheit gesetzt, sind das, was Gott in seiner Einheit ist; aber Gott hat sie in Spannung versetzt, hat damit die Materie seines Seins gleichsam von sich ausgestoßen und damit sind sie ihm ungleich geworden. Er selbst ist ὑπερούσιος, der Ueberseiende, ist über dem Sein seiner Potenzen der Einsame, Einzige, Heilige. Hat aber die Zertrennung der Potenzen einen Prozeß zur Folge, so ist also auf jeder Reihe der Gott gleichsam im Werden, auf jeder Stufe demnach eine Gestalt dieses werdenden Gottes und da dieses Werden ein fortschreitendes ist, so entsteht damit eine Folge, eine Succession von Göttern, und so also Polytheismus, Vielgötterei. Diese ganze lebendige Verkettung der Potenzen ist nur die Verwirklichungsweise des auf andere Weise nicht sein könnenden absoluten Geistes, der im Ziel dieses Ganzen seinen Zweck per contrarium erreicht. Wenn das blind Seiende zum reinen Seinkönnen zurückgebracht ist, ist Gott als absoluter Geist verwirklicht. Gott macht sich also durch einen Prozeß zu dem, was er zuvor schon natura ist. Er bedarf zwar dieser Verwirklichung für sich selbst nicht; in Beziehung auf sich selbst hat er keinen Zweck. Also muß es Etwas außer ihm sein, das er als künftiges, mögliches ersieht und dieß ist die Schöpfung. Die Potenzen werden so Ursachen eines möglichen Entstehens von zuvor nicht vorhandenen Dingen. Das konträre Princip (— A oder B), das als Stoff, als modifikables Subjekt dem ganzen Prozeß zu

Grunde liegt, ist für sich noch nichts Concretes; es ist nur gleich einem wirkend gewordenen Wollen; aber das durch den unmittelbaren göttlichen Willen erregte B wirkt ausschließend auf das rein Seiende (A^2), das deshalb genöthigt ist, ein für sich Seiendes zu sein, also durch Ausschließung hypostasirt und substanzialisirt wird, und auch A^3 den Geist hervortreten läßt. Durch das Zusammenwirken der 3 Potenzen entstehen die concreta und wie schon im ersten Band gezeigt, ist A^1 die causa materialis, A^2 die efficiens, A^3 die finalis des Aristoteles. Der aber diese drei Ursachen zu gemeinschaftlicher Wirkung und zuletzt zu einträchtiger Hervorbringung bestimmt, ist Gott, die causa causarum omnium. Diese Ursachen sind zugleich ἀρχαί, Principien und die Philosophie nichts Anderes, als die ἐπιστήμη τῶν ἀρχῶν. Die Potenzen also sind nichts logisch-abstraktes, auch nichts konkret-palpables, sondern reale Mächte, wahre Universalia, die zugleich Wirklichkeit haben und von denen auch die s. g. universalia in der Natur, Licht, Wärme, Schwere sich ableiten lassen.

Nach dem göttlichen Willen wird das zum Sein erhobene — A nun nicht im Augenblick, unmittelbar, sondern im langsamen Stufengang und so daß kein mögliches Mittelglied übergangen wird, überwunden. Alle Dinge sind daher Abbilder jener höchsten Einheit, Erzeugnisse des aus der bloßen Potenz hervorgetretenen, aber in sie mehr oder weniger zurückgebrachten Seins und tragen als Produkte aller 3 Potenzen zugleich das Gepräge der göttlichen Einheit, als in sich nach außen abgeschlossene, an sich. Weil aber der Wille, in dem die 3 Potenzen zur Hervorbringung eines bestimmten Dings einig werden, nur der Wille Gottes selbst sein kann, so geht auch durch jedes Ding ein Schein der Gottheit; jedes Ding kann mit Leibnitz eine coruscatio divinitatis heißen und die natürliche

und die religiöse Betrachtung der Dinge schließen daher einander nicht aus.

Im Menschen, der das Ziel und Ende des ganzen Naturprozesses ist, kommen die Potenzen vorläufig zur Ruhe. Der ursprüngliche Mensch ist wesentlich nur das in sich zurückgebrachte, zu sich selbst wiedergekommene, (als A gesetzte) B. Da B den ganzen Prozeß eingeleitet hat, so ist es das Gott Setzende und so ist der Mensch durch die Substanz seines Bewußtseins ebenfalls der Gott natura, ohne Wissen und Wollen, nothwendig Setzende. Der Mensch aber, der B als Potenz in sich hat und wie Gott, Freiheit hat, kann diese Potenz nun abermals erregen, sie durch eigene That, unabhängig von Gott in Wirkung setzen; aber dadurch verfällt er dann dem mythologischen Prozeß, der real und objektiv ist, aber nur im Bewußtsein des Menschen den ganzen Naturprozeß wiederholt und in Erzeugung der mythologischen Vorstellungen verläuft. Sobald das menschliche Bewußtsein aus seiner Wesentlichkeit und Substanzialität tritt, geräth es in die Gewalt der Potenzen; der Anfang der Mythologie aber liegt in einer dem menschlichen Bewußtsein in der Folge selbst unergründlichen That, deren Wesen und Folgen die Philosophie der Mythologie selbst zu behandeln hat.

Das Bisherige bildet den wesentlichen Inhalt der sechs ersten Vorlesungen des zweiten Bandes und es wird nun zweckmäßig sein, hier wieder einen Stillstand zu machen und das von Schelling Entwickelte etwas näher anzusehen. Wer sich durch diese sechs Vorlesungen, unter denen die zweite ein wahres Meisterstück und eine Fundgrube tiefer Gedanken heißen darf, hindurch gearbeitet hat, wird nicht anstehen, zu bezeugen, daß hier eine Fülle neuer philosophischer und theologischer Ideen vorliegt, aus denen die spekulative Theologie Vieles wird lernen können. Die Widerlegung des Pantheismus halten wir für

ganz unübertrefflich und so in die innerste Genesis dieser Weltanschauung hat gewiß noch keine von den vielerlei Kritiken, die sich an ihr versucht haben, eingeführt. Hier ist Schelling auch leichter zu verstehen und diese seine Kritik wird deshalb wohl bei den Theologen allseitige Anerkennung finden. Was sollen wir denn aber nun sagen zu jener Ausführung des Monotheismus? Wie Viele werdens wohl sein unter der jetzigen Generation der Theologen, die auch nur die Mühe und Sorgfalt, die Schelling auf diese Untersuchung verwandt hat, schätzen und ehren! Und doch legt er uns hier gerade die reife Frucht einer langjährigen Meditation vor und nimmt schon dadurch, daß ihm die Gotteserkenntniß das einzig große Ziel seines Sinnens und Denkens war, daß er alle seine Kräfte, die Schärfe und Kühnheit seines Geistes dieser Idee zuwandte, das vollste theologische Interesse in Anspruch. Wird ihm wohl dieses zu Theil werden, wie er es verdient? Oder werden die Meisten sich, nachdem sie auch dieses Genius Adlerflug von der Ferne geschaut, achselzuckend oder gar mitleidsvoll ausrufen: es ist doch alles vergeblich; unser Wissen bleibt Stückwerk; Gott ist unerforschlich; es ist vermessen, in dieser Art in sein Wesen eindringen zu wollen und durch den Begriff kommt man ihm, der die Liebe ist und sich im Gefühl offenbart, doch nicht näher; im Gegentheil schnürt die eisige Kälte dieser Spekulation uns das Herz zu, während wir den lebendigen Gott in Christo erkennen und seine Gnade genießen! An solchen und ähnlichen Einwendungen wirds gewiß nicht fehlen. Sie mengen aber Wahres und Falsches so bunt durcheinander, daß es sich nicht lohnt, sie im Einzelnen zu widerlegen. Wir begnügen uns zur Vertheidigung des Schellingschen Versuchs und als einen Schild gegen alle derartige, doch vielfach nur aus dem Köcher einer ignava ratio hervorgeholten Pfeile das Wort Christi allen Theologen vorzuhalten:

Das ist das ewige Leben, daß sie dich, daß du allein wahrer Gott bist und den du gesandt hast, Jesum Christum erkennen. Daß Schelling dieß gewollt, daß er das Leben Gottes, auch wie es an sich und vor der Schöpfung ist, dem menschlichen Verständniß näher bringen wollte, das wird ihm hoffentlich kein Theologe zum Vorwurf machen, er müßte denn auch die werthvollsten Meditationen eines Augustinus, Hugo und Richard von S. Viktor und eines Thomas von Aquino in gleiche Verdammniß sezen.

Es ist freilich seit der Spaltung der Hegelschen Schule in die rechte und linke Seite, namentlich durch den Mißbrauch, den Strauß und Feuerbach mit Hegels System der christlichen Dogmatik gegenüber getrieben, eine wohl erklärliche Antipathie gegen alle Philosophie, soweit sie spekulativ heißen kann, unter den Theologen eingetreten. Da die Sprecher der Linken das Wort an sich gerissen und durch ihr blendendes Talent vielfach den Schein erweckt haben, sie haben den Meister allein verstanden, während in den vielerlei Versuchen von Fichte, Weiße, Fischer, Wirth u. A., eine positive Gotteslehre aufzubauen, keine rechte Einheit und Uebereinstimmung und eine gewisse Unsicherheit in der Benüzung der Hegelschen Dialektik, obwohl sie dieselbe weiter auszubilden suchten, sich zeigt; so hat die Philosophie für die Gegenwart, wie es scheint, ihren Lebensnerv verloren und das Zeitalter, soweit es nicht dem Atheismus und Materialismus verfallen ist, soweit es noch christliches Interesse hegt und pflegt, hat sich der Spekulation gegenüber in Skepticismus oder völlige Apathie begeben. So sehr wir die Talente und die schönen Kenntnisse Vieler von denen, die man zur rechten Seite der Hegelschen Schule zählt, ehren und anerkennen, so wird doch nicht in Abrede zu ziehen sein, daß ihre Werke, soweit sie systematisch die Idee Gottes und seiner Schöpfung zu entwickeln suchten, nicht die

gewünschte Anerkennung und den nachhaltigen Einfluß auf das Bewußtsein der Gegenwart erlangen konnten. Unter dieser Verzagtheit, die jetzt weit verbreitet ist, und die vor 30 Jahren, wo ein oft nur zu großer Enthusiasmus der Philosophie entgegen kam, für unmöglich angesehen worden wäre, wird nun auch zunächst Schelling zu leiden haben. Es herrscht die Empirie, die Naturwissenschaften gelten allein und mit geistreicher lebensvoller Anschauung und Schilderung der objektiven Welt macht man jetzt sein Glück; die reine Spekulation gilt für abgethan und weitverbreitet ist, wenn auch nicht der Materialismus als System, so doch die aufs Materielle, auf die Sinnenwelt allein vertrauende s. g. exakte Wissenschaft, gegen die man Göthes Wizwort gerne zu Hilfe rufen möchte:

Was ihr nicht tastet, steht euch meilenfern,
Was ihr nicht faßt, das fehlt euch ganz und gar,
Was ihr nicht rechnet, glaubt ihr sei nicht wahr,
Was ihr nicht wägt, hat für euch kein Gewicht,
Was ihr nicht münzt, das, meint ihr, gelte nicht.

Die Mehrzahl der Gebildeten, selbst der Theologen, die sich doch von Berufswegen mit diesen höchsten Problemen beschäftigen sollten, sind (um ein Wort von Tacitus anzuwenden) securi nicht blos adversus philosophos, sondern selbst securi adversus Deos geworden. Wir halten diese Muthlosigkeit gegenüber der Spekulation für eins der traurigsten Zeichen der Gegenwart, da das erlahmte und vielfach ganz gebrochene Interesse, in die Erkenntniß Gottes tiefer einzudringen, dem weitverbreiteten Atheismus eigentlich vorarbeitet und einen languor theologicus verbreitet, der zu den schweren Aufgaben der Theologie und Kirche gar übel stimmt.

Insofern also ist uns Schellings erneuter Versuch, die Gottesidee zum Centrum aller Spekulation zu machen, schon an und für sich selbst willkommen, da er das Denken mit aller Schärfe und Kühnheit dem preiswürdigsten

und größten Gegenstand, den es für den menschlichen Geist gibt und um deswillen es allein sich lohnt, zu philosophiren, entgegenführt. Trauriger könnte ja wahrlich Nichts sein, als wenn der Autor*) der „Kritik des Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Weltansichten" Recht behielte, wonach diese ganze Untersuchung mit einem non liquet abzuschließen wäre, so daß die Wissenschaft Gott selbst als einen zweideutigen Gegenstand behandeln und unter die Probleme zurückzustellen hätte, mit denen es Jeder halten könne, wie sein Verstand oder sein Gefühl es ihm nahe lege. Denn wahrlich, nicht nur Jeder einzelne, sondern auch die Wissenschaft selbst, muß mit dem Psalmisten sprechen: im Herrn, in der fest und sicher erkannten Gottes-Idee habe ich meine Gerechtigkeit und Stärke. Jene Schrift, die so viel Verbreitung gefunden hat, wird, so hoffen wir wenigstens, vielmehr dazu dienen können, zu zeigen, daß Pantheismus und Theismus eine Versöhnung fordern und da die Einwendungen Rohmers eben den Theismus in seiner bisherigen Gestalt treffen, so treibt Alles dazu, wenigstens Schellings Versuch, den Monotheismus zu begründen, darauf anzusehen, ob er den großen Schwierigkeiten, die übrigens Rohmer nicht immer aequa lance abgewogen und theilweise absichtlich gehäuft hat, gewachsen sei. Was kann es doch für Werth haben, jene beiden Systeme: Pantheismus und Theismus nur so, wie Rohmer that, in ihrer alten Form einander gegenüberzustellen und dann mit Skepticismus oder Nihilismus zu endigen! Schelling fordert von dem Philosophen vielmehr das Vermögen, neue Probleme zu schaffen oder den alten Fragen

---

*) Die Schrift ist bereits in 3 Auflagen bei Beck in Nördlingen erschienen. Der Verf. ist der vor 2 Jahren in München verstorbene Friedrich Rohmer, aus dessen Nachlaß nun auch „Gott und seine Schöpfung" veröffentlicht ist.

eine neue Seite abzugewinnen und dieß hat er auch geleistet, indem er, wie wir sahen, zunächst den Begriff Gottes in seiner Selbstunterscheidung entwickelt, sodann vom Begriff zur Aktualität, zur Existenz Gottes, zu seiner Selbstentfaltung in sich und außer sich fortschreitet und zwischen den Gott und die jezige Welt die Potenzen und den sie erregenden göttlichen, später den menschlichen Willen einschiebt.

Um nun auf die Sache selbst näher einzugehen, so erhalten wir in diesem zweiten Band zunächst gründlicheren Aufschluß über die Natur der Potenzen; ein helles Licht fällt ferner durch die jezige Entwicklung auf den „dunkeln Grund“ in der Freiheitslehre (v. 1809). Dieser, damals als Natur in Gott bezeichnet, als unabtrennlich aber doch unterschieden von ihm, ist jezt zu den Potenzen geworden; die Sehnsucht des ewig Einen, sich selbst zu gebären, der Wille ohne Verstand — das heißt jezt die Erregung von — A, das B, während A^2 der Verstand und A^3 der Geist ist. Auch damals schon war, was in Gott unauflöslich gesezt ist, im Menschen, der den Grund für sich wirken lassen kann, auflöslich und daher die Möglichkeit des Abfalls. Mit aller Klarheit spricht sich ferner Schelling darüber aus, daß in Gott selbst eine Entwicklung, Selbstbewegung Statt finde, ein Kreislauf von ewig sich erzeugenden Lebensmomenten und daß der *κόσμος νοητός* in seiner durch Gottes Willen herbeigeführten Stellung die Herauswindung des göttlichen Seins selbst sei; ferner daß alles Sein das Sein Gottes sei, aber nur nicht unmittelbar, sondern durch Gottes Willen vermittelt, und nicht für immer in dieser jezigen Gestalt, da das *σχῆμα*, die Figur der jetzigen Welt vergeht. Gott selbst gibt sich dahin nach seinem wesentlichen Leben in den Prozeß der Weltentwicklung, damit Leben, Bewegung, Vollkommenheit sei; er selbst macht den dunkeln Grund in seiner Natur, das unvor=

denkliche Sein zu einem Moment seiner Selbstentfaltung; das Sein wird zum Geist erhoben und eine Potenzirung, eine successive Steigerung vom unmittelbar Seienden zum Gesetzten, Bewußten, vom Ansich= zum Fürsichsein findet Statt. Hiegegen wird nun, sowohl was Inhalt als was Form oder Methode dieser Schellingschen Entwicklung betrifft, sich ohne allen Zweifel alsbald die Kritik dahin aussprechen, dieß sei doch im Grunde nichts Anderes, als Pantheismus*) und Hegelianismus. Man wiederhole sich einmal die beiden Säze: 1) (S. 42) Der wahre Begriff Gottes ist, das nur durch Negation des gegentheiligen Seins als Wesen, als Geist sein könnende Wesen zu sein; 2) diese ganze Verkettung der Potenzen ist nur die Verwirklichungsweise des auf andere Weise nicht sein könnenden absoluten Geistes, der im Ziel dieses ganzen Wirkens seinen Zweck per contrarium erreicht (S. 108); und dazu nehme man die ganze Dialektik Schellings, den Fortschritt vom Unmittelbaren zum Gesezten, die Allmacht der Negation, das Umschlagen von — A in + A und seine Besänftigung im Geist A^3 oder $\pm A$, diesen ein=

*) So äußert sich bereits Dr. Xaver Schmid in Erlangen (christl. Religionsphilosophie 1857). Er meint, der Schellingsche Monotheismus sei eine gefährliche und nicht zureichende Verbesserung des Pantheismus; schon um der Sünde willen sei die Transcendenz Gottes nothwendig zu behaupten und die Welt nur aus dem Willen Gottes abzuleiten, der seinem Ich ein Nichtich kontraponire 2c. Ebenso sagt die Hengstenbergische Kirchenzeit. 1857 Nr. 96, eine unbefangene kritische Würdigung werde zeigen, daß die Theorie des berühmten und vielfach verdienten Philosophen sich mit Fundamentalbegriffen der Offenbarung nicht in Uebereinstimmung bringen lasse und der trinitarische Gottesbegriff Schellings stehe mit Hegels abstrakt logischer Trilogie in einer gefährlich nahen Verwandschaft.

fachen Rhythmus, der das Ganze (vgl. S. 445) beherrscht, — und mit all diesem vergleiche man sofort Hegels Gottesidee, wie sie sich zum absoluten Geist entwickelt, Hegels Lehre vom Ansich= und Fürsichsein, vom abstrakt und konkret Allgemeinen, die Vermittlung eines Begriffs mit sich selbst durch Umschlagen in sein Gegentheil oder auch nur den Saz aus der Logik: das Einzige, um den wissenschaftlichen Fortgang zu gewinnen, ist zu wissen, daß die Negation zugleich Position ist ꝛc. — nun, bei diesem Sachverhalt werden die Meisten mit ihrem Urtheil alsbald fertig, ihr Urtheil wird auch die Verurtheilung Schellings sein.

Wir würden ein solches Urtheil für unbillig und ungründlich halten und es wäre um so ungerechter, wenn, wozu Einige Lust haben, beigefügt würde, Schelling habe in der Zeit seines langen Schweigens die Hegelsche Dialektik sich anzueignen und seinem System anzupassen gesucht. Die Uebereinstimmung hinsichtlich der Methode ist allerdings ganz offenbar, aber davon, daß Schelling sich hier einen Fund Hegels angeeignet, die scrinia amici kompilirt hätte, kann gar nicht die Rede sein, wenn man die Entwicklung der neusten Philosophie auch nur ihren Grundzügen nach kennt. Die immanente Bewegung des Begriffs, wie Hegel sagt, oder den Prozeß vom Ansich, vom Unmittelbaren zum Gesezten und Fürsichsein haben diese beiden Philosophen, wie sich gewiß nicht bestreiten läßt, von Fichte erlernt. In der Wissenschaftslehre, deren Aufgabe war, am Ich allein die Quelle und den Entwicklungsgrund alles Wissens zu entdecken, fand Fichtes Scharfsinn zuerst jenes Sichentgegensezen, jene Selbstunterscheidung zwischen Subjekt, Objekt, Subjektobjekt und da das Selbstbewußtsein ein sich ewig erneuerndes aktuelles Sezen des Ich ist, das im Gegensezen des Nichtich eine immer erhöhte und gesteigerte, reichere und konkretere Form erlangt, so war hiemit ein leben=

diger, sich selbst erzeugender Begriff gefunden, der natürlich nie wieder verloren gehen konnte. Schelling nun hat diesen Begriff der Subjektobjektivirung unter Allen zuerst auf das Absolute angewandt, hat dieses zunächst als Indifferenz gefaßt, er hat aber bereits im transcendentalen Idealismus den Prozeß der Fichteschen Dialektik selbständig weiter gebildet. Hegel aber hat an die Stelle des Fichteschen Ich das Denken überhaupt, die Idee gesezt, die sich als unmittelbare, als Ansich sezt, entläßt und aus dem Objekt durch innere Triebkraft zum absoluten Selbstbewußtsein, zum Geist sich fortbewegt. Schelling und Hegel haben also den Fischteschen Fund (wie denn Schelling auch von der großen und bleibenden Entdeckung Fichtes im ersten Band mit aller Anerkennung redet) erweitert, jeder von ihnen hat Fichtes Princip in seiner Weise fortgebildet und nur soviel kann unbedenklich eingeräumt werden, daß der große Erfolg, den Hegel durch seine Dialektik erlangt, auch für Schelling eine Mahnung war, seine Intuitionen dialektisch möglichst zu sichern und zu begründen.

Aber nun muß weiter das die Frage sein, ob es, wie freilich alle s. g. speculativen Trinitätskonstruktionen längst in ihrer Art und meist ohne gehörige Begründung gethan haben, ob es angehe, diesen zunächst für das menschliche Selbstbewußtsein gültigen Prozeß auch auf Gott, auf das göttliche Leben zu übertragen, was wir nun allerdings wie bei Hegel, so auch bei Schelling finden. Natürlich hat auch Schelling an Hegel, dessen er mehrfach in diesem zweiten Band und nie ohne eine gewisse Gereiztheit Erwähnung thut, nicht diese Methode angreifen können; er läugnet S. 115 nur, daß sie auf die bloße Idee Anwendung leide, da nicht vom Sein, sondern vom Seienden auszugehen sei, da sich die Idee nicht bewege, sondern der göttliche Wille diesen ganzen Prozeß der Seins-Momente einleite. Bei Hegel sei dieses successive Auf-

steigen von Begriff zu Begriff ein Kunststück einer übel angewandten Methode, die Hegel nicht verstanden habe und diese Methode habe deshalb bei Hegel einen schmählichen Schiffbruch erlitten, sobald die Philosophie zur wirklichen Existenz, zur Natur fortzuschreiten gehabt habe. S. 17 sagt er, der dürre Formalismus des Hegelschen Systems habe die Quellen wahrer Erkenntniß ausgetrocknet und die Philosophie eine Zeit lang mit einer Art von Stupor geschlagen u. s. w. Indem wir von dieser Polemik jetzt absehen, wiederholen wir also die Frage, ob diese Uebertragung von Momenten, die zunächst nur das Sein und Leben des menschlichen Selbstbewußtseins konstituiren, auf Gott und den Weltprozeß zulässig sei? Denn daß auch Schelling „Gott denkend anthropomorphisirt" habe, ja daß diese ganze Gotteslehre durch Vergleichung mit den Momenten des menschlichen Selbstbewußtseins sich vielfach erst deutlich machen läßt, scheint uns unbestreitbar. — Hier stehen wir also an dem Scheidewege, wo sich die Schulen trennen. Die Schule Kants und Herbarts läugnet die Möglichkeit einer objektiven Gotteserkenntniß; Andere, Philosophen wie Theologen, fordern wenigstens vor Allem eine kritische oder propädeutische Disciplin, welche die Grenzen der Vernunft festzustellen hätte, ehe diese in solcher Selbstherrlichkeit die Kantschen und Schleiermacherschen Schlagbäume überfliege; wobei sie freilich übersehen, daß man diese Grenzbestimmung nicht im Voraus und für sich festsezen kann, daß die Grenze vielmehr jedesmal durch die der Vernunft zugeschriebene Potenz unmittelbar gesezt ist; auch J. H. Fichte*), obwohl er doch

*) In dem zweiten Artikel über Schelling (Zeitschrift 30. Band, Heft 1, S. 17 ff.) ist Fichte zwar etwas anerkennender geworden, als in dem oben erwähnten ersten; aber Lob und Tadel gehen auch hier in eigenthümlicher Weise durcheinander. Fichte spricht z. B. von

selbst einen starken Band mit seiner spekulativen Gotteslehre gefüllt hat, der er gewiß objektive Bedeutung beilegt und die nur entstehen konnte durch Ueberschreitung jener Kantischen Grenze, hat sich auf Kant berufend Schelling die Frage entgegengehalten: woher er denn diesen ganzen theogonischen Prozeß erlauscht habe? Gottes Ansich, das sei seit Kant unbestreitbar, könne nicht erkannt werden. Auch die neuere christliche Glaubenslehre hat, diese Kantische Kritik der Vernunftideen sich aneignend, fast einstimmig behauptet, eine adäquate Gottes=Erkenntniß sei der natürlichen Vernunft unmöglich. Deshalb lehrt sie dann aber, daß über Gott und göttliche Dinge nur durch Christum und die h. Schrift Aufschlüsse zu erhalten seien, weil Niemand den Vater kenne, als der Sohn und Gottes Wege unerforschlich seien. Dabei finden wir aber (mit Ausnahme Schleiermachers) doch in allen neueren Glaubenslehren den locus de Deo besonders abgehandelt und die Trinität folgt als Ergänzung, ob sie auch nicht immer recht zu der Lehre von Gottes Wesen für sich und der von seinen Eigenschaften stimmen will und in jenem Abschnitt kommen dann viele philosophischen Begriffe vor, die nicht unmittelbar aus der Schrift zu entnehmen sind. Wir tadeln dieß keineswegs;

---

der Tiefe der Penetration und Höhe der Gesinnung, die Schellings Geisteswerke adeln, sagt aber fast in Einem Athem wieder, der ganze theocentrische Standpunkt Schellings sei Willkühr, die sich in potenzirten Prätensionen ergehe. Diese Sprache wird der Philosophie, über deren vermindertes Studium und Interesse Fichte so vielfach klagt, nicht zur Empfehlung gereichen können. Werden die Philosophen nicht auch noch lernen, daß ἡ ἄνωθεν σοφία εἰρηνικὴ ist Jac. 3, 17. 14? Schleiermacher sagt, daß jede Prätension auf Allgemeingültigkeit einer Philosophie in der Sünde ruhe; eine derartige Prätension liegt aber den Urtheilen des einen Philosophen über den andern oft zu Grunde.

wir fordern vielmehr nur mit Schelling die Einsicht, daß hier etwas Unsicheres, Schwankendes in der Dogmatik sich findet, das auf festere und vollständige Begriffe zu bringen ist. Der heil. Schrift ist es ihrer ganzen Tendenz nach um praktische Gotteserkenntniß zu thun, um das Leben in, aus, für Gott, um Religion; dabei gibt sie jedoch selbst Andeutungen, Umrisse, Aufschlüsse über Gottes eignes Leben, die die Wissenschaft erst zu einem Ganzen zu verknüpfen hat. Daß aber die Spekulation mit jener Uebertragung menschlicher Bestimmungen auf das Wesen Gottes nicht verwerflich oder irrig handle, das läßt sich für alle speculativen Systeme dadurch rechtfertigen, daß ja nach Gen. 1, 26 Gott den Menschen schaffend theomorphisirt. Daß der Vater allezeit wirket; daß von Gott, durch Gott, zu Gott alle Dinge geschaffen sind, daß wir göttlichen Geschlechts sind, in Gott leben, weben, sind; daß endlich Gott Alles in Allem sein werde — dieß sind lauter Sprüche voll tiefer Gotteswahrheit, und der in ihnen verborgene Schatz spekulativer Gedanken ist offenbar noch nicht erschöpfend ausgeprägt. Es scheint auch deutlich, daß die jetzt am meisten beliebte Konstruktion der Trinitätslehre aus dem Grundbegriff der göttlichen Liebe, wie sie zuerst Richard von S. Viktor versucht und zu deren weiteren Entwicklung die Schriften von Liebner, Martensen, Sartorius und Schöberlein werthvolle Beiträge gegeben, doch nicht völlig ausreicht, indem diesen ethischen Bestimmungen die reale Basis fehlt. Die immannente Trinitätslehre und der ontologische Gottesbegriff kann weder mit den blos logischen und idealen Unterscheidungen des Selbstbewußtseins in Gott noch durch diese ethischen Vermittlungen der Liebe Gottes eine haltbare und wirklich reelle Grundlage für den Weltprozeß oder für die Offenbarung gewinnen und da kein Theologe läugnen wird, daß Gott selbst nicht nur die einzige Quelle alles Seins sei,

sondern daß auch sein ewiges Sein von seinem Wollen unabhängig, also unvordenkliches Sein sei, da ferner die h. Schrift die Schöpfung doch auch nicht zu einem bloßen Spiel und Werk der Willkühr Gottes macht, da endlich der Wille Gottes nicht als leere, abstrakte Allmacht gefaßt werden kann, so glauben wir, hat die Theologie um ihrer selbst willen und im Hinblick auf den Stand, worin sich so manche wichtige Fragen trotz ihrer tüchtigsten Bearbeitung noch immer befinden, wesentlich Ursache, diese Schelling'sche Ausführung sich genauer anzusehen und zunächst mit wahrer Unbefangenheit diesen Andeutungen zu folgen.

Ein Jeder ist der Interpret seiner eigenen Worte. So wird man sich denn bei einer billigen Beurtheilung und um zu gründlichem Verständniß Schellings zu gelangen, zunächst am meisten vor derartigen Konsequenzen zu hüten haben, die man bei blos oberflächlicher Anschauung aus seinen Prämissen zu ziehen versucht sein könnte. Schelling sagt: Gott ist der das Sein Seiende; Sein und Wesen fallen also nicht, wie bei Spinoza, zusammen, sondern Gott hat als Wille ein freies Verhältniß zu dieser seiner Natur, die in den Momenten des Seins enthalten ist. Das Sein in seinen drei Potenzen bildet die Materie seiner Gottheit und in dieser ist also ein Wechselspiel des Lebens, ein in sich selbst zurücklaufender Kreis von Anfang, Mittel und Ende. Gott ist also lauter Leben und das todte Sein der Substanz ist völlig überwunden. Wollte man nun hiegegen sagen: also unterliegt Gott selbst einem Werden, er ist nicht Geist von Anfang, sondern braucht dazu gleichsam eine Zeit, ist also vom Unvollkommenen ausgehend erst zur geistigen Vollkommenheit gleichsam emporgewachsen, so wäre dieß Alles völlig unrichtig in die Schelling'sche Lehre hineingetragen. Alle Spekulation kann von Gott nicht anders reden, als indem sie die Momente als 1, 2, 3,

nach und nebeneinander anführt; im Leben Gottes selbst aber ist das Erste auch das Letzte, der Zweck setzt sich sein Mittel voraus, es ist mit einem Wort ein lebendiger Prozeß und das Ineinander läßt sich in unserer Sprache eben nur als Nacheinander expliciren. Ferner scheidet ja Schelling stets den reinen und wirklichen Gott, den Gott als solchen von dieser Verkettung der Potenzen, von diesem der Entwicklung sich unterwerfenden Sein und stellt dem ganzen Prozeß den rein göttlichen Willen voran. Er wiederholt ferner, daß jene Verstellung der Potenzen, jenes Ungleichwerden derselben, wodurch zunächst der *κόσμος νοητὸς* entsteht und was sich dann durch die That des Menschen in die jetzige materielle Welt fortsetzt — daß Alles dieß das wahre und eigentliche Wesen Gottes nicht unmittelbar berühre; daß also Gott nicht in einer Art Naturprozeß verwickelt sei. Die universio heißt (S. 91) ein reines Werk der göttlichen Freiheit und des göttl. Willens. Gott sei seinem Wesen nach ungezeugt und eine Bewegung, in welcher Gott selbst sich erzeuge oder erzeugt werde, widerspreche allen Begriffen. Der theogonische Prozeß beziehe sich blos auf das göttliche Sein, nicht auf das göttliche Wesen selbst. Dieß Alles also sagt Schelling mit klaren Worten und es ist deshalb die Aufgabe, ihn zunächst so zu verstehen, wie er verstanden sein will und seine Intuition dieses göttlichen Lebens ebenfalls im eigenen Nachdenken sich vollziehen zu lassen. Aber freilich es ist andererseits zuzugeben, daß sich gerade hier sehr subtile Unterscheidungen finden und solche Gottes Wesen leicht selbst in seiner Einheit bedrohen könnten. Der bewußte Geist z. B., der Gott ist, wird auch unter den Momenten des Seins selbst (als A^3) genannt; deshalb ist es dann schwer zu denken, wie Gott sich auch über den Geist in sich emporschwingt als der rein Ueberseiende, ohne daß hiemit dann eine leere Abstraktion entstünde. Man kann versucht sein, dieser

und ähnlichen Distinktionen mit dem Dilemma entgegenzutreten: Entweder ist der behauptete reine Wille und Gott als solcher dann eine inhaltslose unbegriffene Wesenheit, und wird dann also von denselben Vorwürfen, welche Schelling dem impotenten, leeren Theismus macht, getroffen; oder nimmt Gott aktiv Antheil an dem Prozeß, so wird, da aller Inhalt, Wirklichkeit, Bewegung ganz auf die Seite der Potenzen und des Weltprozesses fällt, auch Gottes Leben selbst wesentlich, seiner Natur nach in diesen Prozeß verflochten, es kommt also Veränderung, Vervollkommnung in sein eignes Wesen und Sein. Die Ueberwindung des Pantheismus bestünde dann nur darin, daß über dem ganzen Prozeß doch die reine Gottheit schwebte in wesenloser Ruhe und durchsichtiger Sichselbstgleichheit.

Der Schein eines nicht völlig überwundenen Pantheismus wird also leicht entstehen, sobald man bedenkt, daß das Leben Gottes bei Schelling doch vorzüglich in den Potenzen des Seins ruht, dieses Sein aber das Sein Gottes ist. Alles Sein hat an dem Sein Gottes Theil; dieß „ist ja der Gedanke, dem alle Herzen schlagen"; dieß sei der Nerv alles religiösen Bewußtseins, der nicht berührt werden dürfe, ohne dieses selbst im Tiefsten zu bewegen. Gewiß ist die Offenheit, womit Schelling sich über diesen wichtigsten Punkt der ganzen Frage erklärt, nur zu loben; aber die Theologie wird darum hier doch nicht so leicht einstimmen können. Sie gibt vielmehr gern zu, daß sie mit ihrem bisherigen Theismus keine Erklärung der Welt habe geben können; die Schöpfung bleibt ihr eine rein wunderbare, unbegreifliche That des göttlichen, allmächtigen Willens. Der Philosophie dagegen, also auch Schellings Denken ist es vorzüglich darum zu thun, die Einheit Gottes und der ganzen Weltentwicklung zu retten, den Sprung vom Absoluten zum Endlichen zu vermitteln und

einen Alles umfassenden Vernunftzusammenhang herzustellen. Macht man nun mit Hegel Gott selbst nur zum absoluten Weltgedanken, so folgt Alles, wie bei Spinoza rein logisch und more geometrico; aber es bleibt dann der Unterschied zwischen logischem und realem Sein, zwischen der Idee und ihrem Anderssein und dieß ist offenkundig die Klippe, daran Hegels Dialektik scheitern mußte; Hegel kann, wie Schelling sagt, aus reiner Vernunft weder die Wirklichkeit noch das Zufällige der Dinge erklären. Oder man sagt mit Schelling: Um aktuelles Sein, wirkliche Existenz zu begreifen, dazu gehört ein Wille, eine Energie im Sein. Deshalb appellirt Schelling wiederholt an Gottes Willen als letzte Instanz im ganzen Prozeß und verleiht, um das entstellte und verschobene Sein der materiellen Welt zu erklären, auch dem ersten Menschen einen nahezu allmächtigen Willen, so daß sich hier der ganze Prozeß wiederholt. Damit ist dann allerdings die Verwechslung des Logischen und Realen vermieden, aber es ist damit auch zugegeben, daß ein reiner Vernunftzusammenhang nicht herzustellen sei. Allerdings hat Schelling von Anfang an dieß selbst behauptet, daß mit dem rein Rationalen nicht zur Wirklichkeit zu gelangen sei; aber seine ganze rationale Philosophie und die dialektische Bewegung der Potenzen geht doch ganz so vor sich, wie Hegel von der Selbstbewegung des Begriffs spricht und die rational gefundenen Potenzen sollen objektive Mächte sein. Verstehen wir recht, so bedarf daher auch Schellings Monotheismus mit seiner Unterlage oder Materie des göttlichen Seins, wie der Theismus eines rein unbegreiflichen, Alles zulezt doch allein bewegenden, wirkenden und erklärenden Willens. Was aber die Potenzen zur Erklärung des universellen Zusammenhangs der Welt mit Gottes Sein, oder wie I, 584 sagt, zur Erklärung des Nothwendigen und Allgemeinen an den Dingen leisten sollen, darauf müßte die Theologie verzichten, sobald sie

durch jene Verkettung die **Heiligkeit** Gottes bedroht sähe, welche ihr die konstitutive Eigenschaft ist, auf der die Begriffe der Sünde und Gnade ruhen. In der Liebe Gottes besaß die Theologie bis jetzt für alle ihre Probleme den einzigen Schlüssel; allerdings fehlt diesem mehr geistigen, ethischen, aber doch realen Begriff die ontologische Grundlage; aber auch die Liebe ist ein Band und eine Kraft, um die Einheit der Welt mit Gott, die durch die freie That des Menschen zerrissen ist, herzustellen. Sobald die Potenzenlehre die Heiligkeit Gottes und die Wirklichkeit der Sünde, die Freiheit des Menschen gefährdet, wird die Theologie, so sehr sie Schellings Scharfsinn ehren muß, sich bedenken, diese ohne Weiteres anzuerkennen. Es ist allerdings möglich, daß Band III, die Philosophie der Offenbarung, diese Bedenken hebt; aber so lange wir den zwei ersten Bänden eifrig nachsinnen, so gestehen wir, daß wir obige Schwierigkeiten uns selbst nicht auflösen konnten, so gerne wir uns Schelling für die reiche und scharfe Analyse des göttlichen Seins zu Dank verbunden fühlen. Als Begriffe und apriorische Entwicklung betrachtet läßt sich unsers Erachtens Nichts gegen die Schellingsche Lehre von Gottes Wesen und Sein einwenden*); sobald er aber beginnt, die Bewegung der Potenzen durch Ungleichwerden und Spannung zu einer **wirklichen** zu machen, wills uns scheinen, als würde außerdem

*) Auch ist sehr beachtenswerth, was Schelling über die Unhaltbarkeit der dogmatischen Eintheilung der göttlichen Eigenschaften vorbringt und wie er dieselbe verbessert (vgl. die sehr inhaltreiche Anmerkung S. 63 und auch **Dorner** über die Unveränderlichkeit Gottes: Jahrb. für deutsche Theol. 1857. III S. 463, wo gezeigt ist, daß die metaphysischen und ethischen Attribute Gottes auf eine völlig haltlose Weise zusammengestellt werden in der orthodoxen Dogmatik.)

hier das logische mit dem realen Princip vertauscht. Schelling ruft zwar den göttlichen Willen immer wieder an, um dieses Reale, diesen actus in die Potenzen zu bringen; ja er meint sogar (S. 92), wollte man gegen diese seine logischen und zugleich realen Begriffe mit den bloß logischen Begriffen (Hegels) ankämpfen, so wäre dieß nicht viel besser, als wenn man mit bleiernen Soldaten gegen wirkliche zu Feld ziehen wollte. Den Unterschied geben wir zu und halten uns stets an die Hervorhebung des göttlichen Willens; aber die Seins-Momente sind nun einmal die a priori, durch Vernunft gefundenen und der ganze Prozeß des — A, wie es zu B wird, ist zunächst blos als dialektisches Spiel der Begriffe denkbar. Sobald damit die wirkliche Welt, das Wesen des Menschen und später die Natur und die mythologischen Vorstellungen erklärt werden sollen, tauschen sie die Rollen und ihre Bedeutung wird auf ein so wesentlich anderes Gebiet versezt, daß wir nur noch sehr entfernte Analogien der ursprünglichen Begriffe erkennen, im Uebrigen den ungemeinen Scharfsinn Schellings bewundern, aber doch die Sache selbst nicht für vollkommen klar, die Erscheinungen nicht für eigentlich erklärt ansehen können.

Dunkel bleibt uns ferner, warum doch Schelling seine aprioristische Gotteslehre nicht lieber selbständig oder im Anschluß an die rationale Philosophie entwickelt hat. Eigentlich ist dieß doch der Fall; denn in der zweiten, dritten, vierten und fünften Vorlesung ist von dem mythologischen Prozeß gar nicht die Rede; die Entwickelung ist hier eine rein philosophische. Nun aber, da die Mythologie zu ihrer Erklärung einen theogonischen Prozeß fordern soll, erscheint auf einmal Alles problematisch, sobald etwa nachgewiesen wäre, daß der mythologische Vorstellungskreis auch ohne Potenzen oder auch durch andere Mittelglieder sich erklären ließe. Daß lezteres unmöglich sei, dieß kann die Analyse der Mythologie, welche leztere zunächst eine

Thatsache ist, nicht mit Nothwendigkeit zeigen und auch die konkrete Betrachtung der Mythologie kann doch die Principien des Prozesses nicht rein an die Hand geben, während jezt bei Schellings Behandlung die Schwierigkeit entsteht, daß der Gottesbegriff und die Potenzenlehre aus der Mythologie mit Nothwendigkeit folgen und daß doch andererseits eben wieder diese Potenzenlehre allein zur Erklärung der Mythologie ausreichen soll.

Hiemit haben wir nun etliche philosophische und theologische Bedenken offen dargelegt, bleiben uns aber dabei wohl bewußt, daß in diesen Fragen Schwierigkeiten vorliegen, bei denen es stets leicht sein wird, sobald eine vollständige Ansicht zu Tage getreten ist, dieselbe darauf anzusehen und das nicht Zusammenstimmende aufzudecken, sehr schwer aber und fast unmöglich, sie zu überwinden. Auch wiederholen wir, daß uns obige Bedenken alle aus dem noch unaufgeklärten Verhältniß der negativen zur positiven Philosophie stammen und daß hier vielleicht Band III den göttlichen Willen den Potenzen gegenüber auf eine Art zu begründen weiß, wodurch die Schwierigkeiten sich mindern. Wir bewundern die Kühnheit und den Tiefsinn Schellings, womit er neues Leben und neue Bewegung in diese Frage gebracht hat, und glauben, daß die Theologie ihr eigenes Verfahren im Aufbau der spekulativen Gotteslehre wesentlich durch Schellings kritische und positive Leistungen in dieser Frage wird zu ergänzen haben. Es regt sich auch bereits an manchen Punkten des herkömmlichen dogmatischen Systems ein Trieb erneuerten Forschens. Dorner hat das interessante Thema von der Unveränderlichkeit Gottes (Jahrb. für deutsche Theologie 1856, II S. 367 ff.*) angeregt, eine

*) In dem späteren Heft 1857 III. S. 447 erklärt sich allerdings Dorner gegen jede Theogonie, welche den Fortschritt von Potenz

Frage, welche sich wesentlich auf das apriorische Sein Gottes und sein unendliches Leben in seiner Selbstentfaltung bezieht und in den Mittelpunkt der Schellingschen Erörterung hineinführen muß. Der Verfasser der Kritik des Gottesbegriffs (Fr. Rohmer) aber hat jener ersten skeptischen Schrift nun eine mehr positiv und bestimmt lautende nachfolgen lassen: „Gott und seine Schöpfung" und hier finden sich sehr bedeutungsvolle Anklänge an Schellings Monotheismus, übrigens ohne daß der in dialektischer Beziehung allerdings selbständige Verfasser seine Abhängigkeit von Schelling selbst andeutete. Aber die Leser unsers obigen Referats mögen selbst urtheilen, wie groß bei aller Differenz im Einzelnen doch in wesentlichen Punkten die Uebereinstimmung Rohmers mit Schelling ist, wenn auch Rohmer Gott eine absolute Unterlage (ein *ὑποκείμενον*) zutheilt, auf deren Grund Gott sich selbst als das unendliche Leben ewig vervollkommne. Ferner die Säze: das Nichts, das bleibt, wenn man alles Wirkliche wegdenkt, ist die erste Potenz des Seienden; ein jedes wirkliches Wesen ist nur durch die Verbindung zweier Gegensäze zu denken; ferner: der Theismus stellt Gott, das allein nothwendige Sein außerhalb alles Seins und da hört dann alles Begreifen auf; vielmehr erhebt sich das unendliche Wesen selbst aus seinem Grund zur Wirklichkeit; es hat die Ruhe als Ewigkeit und die Bewegung als unendliche Zeit in sich und so ist es unendliche

---

zu Aktus auf Gott übertrage und bringt aufs stärkste auf absolute ewige Sichselbstgleichheit und Unveränderlichkeit in Gott. Auf Schellings jeziges System ist hiebei noch nicht eingehend Rücksicht genommen, wir sind aber begierig, wie Dorner im weitern Verlauf seiner Abhandlung einen lebendigen Gottesbegriff soll gestalten können, wenn er nach obigen Prämissen alle realen Unterschiede in Gott läugnen zu sollen glaubt.

Selbstbewegung auf ewigem Grunde; es ist Verbindung der ewigen Vollkommenheit als Anlage mit unendlicher Vervollkommnung als Entwicklung und so ist Gott ein unendlich fortschreitendes Selbstbewußtsein. Gott ist Makrokosmos und die Kreatur von ihm geschieden als Mikrokosmos und der energische Schnitt, den die Logik macht zwischen beiden, befreit (?) von Pantheismus und Theismus. Gott schafft die Natur in sich in ewiger Weise, indem er als zweite Potenz (Geist, Idee, Licht) die erste in sich offenbar macht und sich selbst zur Wirklichkeit erhebt und als makrokosmisches Wesen hat Gott mit künstlerischer Freiheit andere beschränkte Wesen aus Theilen seines Körpers gebildet u. s. w. Fast in jedem dieser Säze zeigt sich die auffallendste Aehnlichkeit mit Schelling, nur ist, was bei Schelling in Folge der Potenzenverstellung κόσμος νοητός heißt, hier geradezu Gott als Makrokosmos beigelegt, und des Urmenschen Freiheit in Gott selbst zurückgeführt. Bei dieser unzweifelhaften Abhängigkeit von Schelling hätte man aber dann, wie uns scheint, ein anerkennenderes Urtheil erwarten dürfen, während Rohmer ziemlich absprechend in der Kritik des Gottesbegriffs (S. 94) sich dahin äußert: bei Hegel sei hinter pomphaften Kunstwörtern Plattheit verborgen, bei Schelling sei wirkliche Genialität mit bewußter Dunkelheit vermählt, um die Lücken im Fortschritt zu verdecken. Doch davon sehen wir ab und freuen uns vielmehr darüber, daß auch von anderer Seite der Fortschritt in der Spekulation von Punkten aus versucht wird, die Schelling nun in großartigem Zusammenhang aufgehellt hat. Daß in diesem Schellingschen System nicht Alles mit zwingender Evidenz dargelegt sei, daß über dem ganzen Verhältniß der Potenzen zu Gott noch immer ein gewisses Dunkel schwebe, in das sich der trennende Verstand nicht leicht finden kann, geben wir zu. Wir sind aber eben durch Schelling in eine Höhe der Betrachtung entrückt, wir

sind in eine Sphäre des Seins emporgehoben, wo mehr die Genialität der Intuition und der Adlerblick der philosophischen Phantasie waltet, als der strenge Verstand. Mit der geschlossenen Phalanx der Begriffe läßt sich jenes stille, heilige Gebiet des unvordenklichen Lebens in Gott nicht erobern, ja wir sprechen es ganz offen aus, die Philosophie steht hier an ihren eigenen Grenzen und es ist mehr die Aufgabe, Umrisse zu entwerfen und gewisse Linien zu ziehen, was ihr hier allein zukommt, als die Möglichkeit vollständiger Auseinandersetzung. Es ist in letzter Instanz die intellektuelle Anschauung, die hier die Sphäre des reinen Gedankens überschreitet und wenn R. Haym in seiner neusten Schrift über Hegel gerade von dieser Art zu philosophiren den Vorwurf hernimmt, daß Schelling und Hegel in der Lehre vom Absoluten mehr Dichter seien, als Philosophen, so geben wir dieß in gewissem Betracht zu. Nur ist es seltsam, was der Poesie verstattet sein soll, die Einheit über den Gegensäzen ahnungsvoll auszusprechen, der philosophirenden Vernunft abzusprechen, indem hiedurch ein Dualismus in die Vernunft selbst käme. Von einer förmlichen Widerlegung eines Systems kann daher eigentlich hier nicht mehr die Rede sein und der Zank und Streit sollte der Größe dieser Aufgabe gegenüber verstummen. Alle sollten vielmehr vor dem Talent und Genius sich beugen, und solche Versuche, in Gottes Wesen einzudringen mit dem Sinn und der stillen Freude betrachten, wie man Kunstwerke anschaut, wobei man sich ja nicht kritisch zersezend, sondern ahnungsvoll lauschend verhält, im Uebrigen gewiß, daß das Absolute selbst nie vollkommen in unsern Besiz, Genuß und Erkenntniß treten kann. Schelling fordert daher, wie schon Pythagoras Glauben von dem Lernenden und versteht darunter wohl nichts anders, als die demüthige Unterwerfung unter die überschwängliche Größe des Gegenstands und dann die bescheidene, vertrauensvolle

Aufnahme dessen, was einem menschlichen Genius in langem Sinnen und Forschen sich als eine Art Intuition aufgeschlossen hat.

So sehen wir wenigstens die Sache an und ohne darum im Geringsten die Freude an der Spekulation zu verlieren, weil wir auf apodiktisches Wissen und vollständige adäquate Erkenntniß des göttlichen Wesens verzichten müssen, suchen wir uns vielmehr an der Hand eines solchen Meisters in jene Gebiete zu erheben, in welchen dem gewöhnlichen Denken bald Alles still, leer, öde erscheint, in welchem aber gewiß das regste, heiligste und seligste Leben quillt. Die Genien sind selten, denen solcher Flug von der Vorsehung verstattet ist; man sollte sich aber ihrer freuen, wie man sich der Dichter freut und ihnen Nichts zumuthen, was man selbst nicht leisten kann. So sieht also Schelling das Wesen dieser Welt als eine Art Interimszustand, als eine Aeonenlang währende, aber in der Umkehrung und Herstellung begriffene Verkehrung einer ursprünglichen heiligen und seligen Gottesordnung an. Die Verkehrung hat eine zweifache Wurzel; die erste liegt in dem Spiel des göttlichen Wesens, seiner Weisheit und Liebe etwa (ohne Zweifel werden die Potenzen in der Philosophie der Offenbarung auf die göttlichen Eigenschaften näher bezogen) mit seinem Sein; damit Leben und Schiedlichkeit sei, tritt Gott in aktuelle Beziehung zu seinem Sein und unterwirft es einem Prozeß. Die zweite tiefer herab wirkende Verkehrung geht vom Urmenschen, vom Sündenfall aus. Wer kann nun die tiefe Religiosität, den Ernst und die ideale Wehmuth verkennen, die dieser Anschauung zu Grunde liegt? Hat Schelling nicht das Recht, diese seine Weltanschauung offen darzulegen und sollte sich die Theologie nicht freuen, hier zum erstenmal für Röm. 8, 18—24 eine reale Grundlage in einer Alles umfassenden Weltanschauung zu gewinnen? Aber freilich Fichte nennt

dieß mit kurzen Worten eine ascetische Weltansicht. Weil ihm vielleicht diese Welt besser gefällt als dieß für Schellings Intuition und Gemüthstiefblick möglich war, so versichert er ganz siegsgewiß: diese jetzige Welt sei vielmehr schön und gottvoll (!), von Gott gewollt und gesegnet, während z. B. auch Chalybäus (in den Jahrb. für deutsche Theol. 1857 II, die spekulative Erkenntniß Gottes S. 405) den Satz ausspricht: „die jetzige Weltwirklichkeit war kein metaphysisch nothwendiger Entwicklungsprozeß des absoluten Princips, der Gottheit an sich. Denn die Sünde ist da." Und sagt denn nicht die heil. Schrift deutlich, daß ὅλος ὁ κόσμος ἐν πονηρῷ κεῖται? Wer soll denn nun hier entscheiden? Offenbar läßt sich das tiefere Gemüth und die Anschauung der Schrift mit so einfachen Gegenbehauptungen nicht widerlegen. Etwas Aehnliches ist es mit den Schelling'schen Potenzen. Gegen diese erhebt Fichte folgende Einwendungen: jene ideale Ordnung und Spannung der Potenzen existirt nur entweder im Bewußtsein Gottes oder im Bewußtsein des Menschen, während Schelling eigene Wesen aus ihnen machen wolle. Diese Einwendung scheint sehr plausibel; aber alle Spekulation, die Gottes Wesen rein und von dem Weltprozeß frei erhalten, daneben aber die Welt doch nicht außer allem Zusammenhang mit Gott und nicht blos durch seinen absoluten Willen gesetzt sein lassen will, bedarf hier eines Mittelglieds. So hat Platon die Ideen, Pythagoras die Zahlen, Aristoteles seine ἀρχαί, Spinoza die Attribute, Leibnitz die Monaden, Hegel den Begriff als eine Art Mittelwesen zwischen dem reinen Fürsichsein Gottes und der empirischen Welt. Ja Fichte selbst, der obige Einwendung erhebt, hat, wie vor ihm Wirth, in seiner spekulativen Theologie (1846) ein ewiges Universum gelehrt, das er zur Grundlage der Verzeitlichung und Korporisation der Weltwesen macht; daneben entlehnt er aus Leibnitz und Herbart seine Monaden-

lehre, die er als Urpositionen, als eine Art individuell geistiger Willensakte zur Erklärung der Welt zu Hilfe nimmt — also ebenfalls Wesen, die man kritisch in Nichts auflösen könnte, wollte man Fichte mit dem Maß messen, womit er Schelling gemessen hat. Ja auch den Hauptgedanken Fichtes, den er in seinen neuesten Schriften wiederholt ausführt, daß Ausdehnung die Grundbestimmung alles Realen sei, daß aber die Undurchdringlichkeit und starre Ausschließlichkeit von jener Ausdehnung unterschieden werden müsse — auch diese Entdeckung fordert etwas Ideal-Reales, was der Spannung und Herauskehrung der Schelling'schen Potenzen sehr nahe kommt. Scheint es da nicht, daß man auch in der Philosophie den Splitter in des Bruders Auge leichter wahrnimmt als den im eigenen Auge! Trotz aller Schellingschen Bemühungen, dem Problem eine neue Seite abzugewinnen und durch die Potenzenlehre dem alten Dilemma des Pantheismus oder Theismus durch ein Drittes zu entgehen, faßt daher Fichte sein Endurtheil dahin zusammen: der Theismus sei das allein gründliche Vernunftsystem, aber Schellings halb gnostische Ausgestaltung dieses Systems dürfe (?) nicht als alleiniger oder wenigstens nicht als vorzugsweise wissenschaftlicher Ausdruck dieses Princips zur Geltung kommen! In der That ein seltsames Verbot, das fast aussieht, als fürchtete man, daß Schellings originale Größe im Ausbau des Monotheismus die Vorarbeiten des theistischen Hegelianismus zur Vergessenheit bringen könnte, eine Möglichkeit, der man auf keinen Fall durch derartige Machtsprüche und Warnungen vorbeugen sollte. Auch wir sehen die Schwierigkeiten der Potenzenlehre recht wohl ein; aber die Vergleichung mit andern Systemen und der Blick in das vorliegende Problem läßt uns wenigstens die Erfindung derselben in ihrem wahren Grunde erkennen und das Ganze erscheint uns als ein wesentlich neuer, aller Beachtung werther, großartiger philosophischer Versuch,

dessen weiteren Verlauf und wissenschaftliche Auseinandersetzung wir erst abwarten, um seine Tragkraft zu beurtheilen, den wir aber jetzt schon als einen allen andern Versuchen völlig ebenbürtigen bezeichnen dürfen.

Um die Anwendung der Potenzenlehre auf das Werden der Natur und des mythologischen Prozesses näher zu verstehen, lassen wir uns nun in den wesentlichen Inhalt der Philosophie der Mythologie einführen, für welche ein kürzerer Abriß dem Zwecke dieser Blätter wird genügen können. Hier ist das Studium ohnehin leichter, genußreicher, und eine Fülle des anziehendsten historischen Materials, das wir allerdings bei Seite lassen müssen, wozu aber Schelling die neusten orientalischen Forschungen verarbeitet hat, erweckt durch sich selbst lebhaftes Interesse. Die Beurtheilung, die wir auch für diesen zweiten Haupttheil dieses zweiten Bandes uns vorbehalten, wird sich dann ebensosehr der Potenzenlehre als einer Vergleichung der Schelling'schen Religions- und Geschichtsphilosophie mit den neusten anderweitigen Entdeckungen in diesen Gebieten zuzuwenden haben.

Ist die Mythologie — so beginnt Schelling diese neue Untersuchung — eine Erscheinung, die an Tiefe, Dauer und Allgemeinheit nur der Natur selbst vergleichbar ist, so wird es nicht genügen, sie rein empirisch aufzunehmen; sie wird aus allgemeinen Ursachen zu erklären sein. Man muß ihr daher vor Allem Gerechtigkeit widerfahren lassen, muß sie nicht herabdrücken, verkleinern, verstümmeln, vielmehr müssen sich unsere Gedanken erweitern, um der Höhe dieses Gegenstandes gewachsen zu sein, um den inneren objektiven Entwicklungsgrund derselben zu finden. Wir haben den Schlüssel zu dieser räthselhaften Erscheinung bereits gefunden. Nicht von ursprünglichem Atheismus aus, nicht durch leere Reflexion über Gott oder Natur ist sie entstanden, sondern der Ur-

mensch, der seiner Natur nach nichts anderes ist, als das Gottsetzende Produkt der Potenzen, jenes Seinkönnende, — A, das in der ganzen Natur außer sich war, aber im Menschen zu sich selbst gebracht, sich selbst wieder gegeben ist, — dieser Urmensch ist das Ende des Naturprozesses, das seiner selbst wieder mächtig gewordene Seinkönnende und nur Er in dieser seiner Natur ist der Urheber der Mythologie. Er ist also 1) der des Seinkönnens Mächtige; er hat aber als solcher in sich 2) das, dessen er mächtig ist; das Seinkönnen ist ihm die ὕλη, die Materie seiner Macht, aber die Möglichkeit des Außersichseins ist an ihm nicht überwunden und eben diese Doppelheit in ihm bildet den möglichen Anfang einer neuen Bewegung. Dieses Seinkönnen, das in dem seiner selbst Mächtigen besteht, kann sich wieder umwenden; diese Möglichkeit aber wird zur Wirklichkeit nur, wenn sie den Willen deß, in dessen Gewalt sie gegeben ist, an sich zieht, wenn das seiner selbst Mächtige sich zu ihr schlägt, sie will. Jene bloße Möglichkeit, welche also, ehe der Wille sich zu ihr schlägt, unfruchtbar ist, nichts gebiert, ist in der treffenden und deshalb eigentlich zu nehmenden Sprache der Mythologie die Weiblichkeit, der Wille ist die Männlichkeit. Weil nun nach dem schon besprochenen Weltgesetz Nichts unbestimmt, zweideutig, blos zufällig bleiben darf, sondern Alles offenbar, entschieden, klar hervortreten und so erst das vollkommene, beruhigte Sein gesetzt werden kann, so kommt es im Urmenschen nothwendig zu dieser neuen Bewegung. Der Wille muß jener Möglichkeit inne werden, in dem seiner selbst mächtigen Seinkönnen muß die Möglichkeit erregt werden, wonach es auch ein Anderes sein kann und dieses Weltgesetz, die erste mythologische Gestalt also, die Alles bewegt, ist die Nemesis, diese allem Zufälligen und Zweideutigen abholde Macht. Aristoteles definirt sie als Unwille über unverdientes Glück und ganz als solche er-

weist sie sich am Urmenschen, der, was er an sich, als bloßes Produkt der Potenzen ist, nun mit Bewußtsein und Freiheit sein und werden soll. Auch in Gottes Augen ist die Freiwilligkeit so hoch angesehen, daß er es nicht achtet, das Höchste, seine erste Schöpfung, die im Menschen zur Ruhe gekommen ist, als möglichen Grund einer zweiten, die darum nur eine höhere Offenbarung seiner selbst ist, behandeln zu lassen. Der Urmensch eröffnet also den in der Natur, deren Herr er ist, bereits abgeschlossenen Kreis aufs Neue. Dieser Freiheitsthat gegenüber sinkt die Natur zum bloßen Moment, zur Vergangenheit herab, die höhere Geschichte beginnt nur durch die Freiheit. Gott selbst will die willenlose Seligkeit des Geschöpfes nicht, sie soll eine selbsterworbene werden und diese Wahrheit liegt der Geschichte des Sündenfalles Gen. 3 zu Grund. Durch das Gesetz (νόμος und νέμεσις verwandt), Verbot wird dem Menschen die Möglichkeit des Gegentheils des Andersseinkönnens offenbar (Röm. 7); die Sünde ist die Abweichung von dem ursprünglichen Sein; der unheilbringende Uebergang entsteht dem Urmenschen auf eine ihm selbst nachher unbegreifliche Weise. Die vorausgehende Unentschiedenheit, Indifferenz heißt bei Hesiod die Νύξ, die Mutter der Nemesis; die Nemesis aber heißt auch Ἀδράστεια, als die das Ungeschehene zum Geschehen, die bloße Möglichkeit zur Vollendung bringt, die das Unbewegliche zur That sollicitirt. Weil sie aber den Urmenschen täuscht, ihm seine Freiheit vorspiegelt, heißt sie Ἀπάτη, die Urtäuschung, weil sobald jenes Können, das Grund, Potenz bleiben sollte, zur That und transitiv wird, der Fall eintritt. Derselbe große Gedanke liegt der indischen Maja, die mit Magie verwandt ist, zu Grund. Das ganze Wesen jenes noch im Wollen ruhenden Könnens ist Magie; inwiefern jenes Können sich darstellt als ein unbedingtes, während es doch ein ruhendes, im Grunde Gehaltenes sein sollte, ist es Täuschung.

Versuchung, eine bethörende Macht, die das Bewußtsein in den mythologischen Prozeß hineinlockt. Hiefür ist die Schlange das uralte Symbol, weil sie in sich selbst sich zurückkrümmend das zu sich Gebrachte darstellt und also ein Bild der Ruhe ist und des in sich Beschlossenen, dabei aber doch sich plözlich und unversehens wieder aufrichtet und mit tödtlichem Biß verwundet.

Das Urbewußtsein des Menschen in seiner Substanzialität ist also ein seiner selbst mächtiges Seinkönnen, dem sich die Möglichkeit darstellt, aus jener Substanzialität hervorzutreten und aufs Neue in ein Sein überzugehen. Dieß geschieht, sobald der bis jezt ruhende Wille das ihm gezeigte Sein wirklich will und also aus dem lauteren Seinkönnen, das er ist, sich wirklich erhebt in das darum zufällige, zugezogene Sein. Dieser Vorgang ist der Anfang der Geschichte, eine unwiderrufliche That, die Urthatsache selbst, die noch ganz ins Uebergeschichtliche fällt, und deren das Bewußsein in der Folge sich nicht mehr erinnern kann, weil es durch jenen Akt von seinem früheren Zustand wie abgeschnitten ist. Wie ein Verhängniß ist jene Urthat hereingekommen und in einem zwischen Besinnung und Bewußtlosigkeit schwebenden Zustand geschehen, ist sie dem Bewußtsein zur Ueberraschung ausgeschlagen; aber am Ende der Mythologie wird Alles erst deutlich und so darf es uns nicht wundern, daß auch die Mysterien, in denen das Esoterische der Mythologie hervortrat, in dem Persephone-Mythus jene Urthatsache feierten. Die reine Möglichkeit ohne hinzutretenden Willen ist also Weiblichkeit, der Wille Männlichkeit; die im Urbewußtsein gesezte Potenz des Andersseins ist Persephone, die *Κόρη*, die in jungfräulicher Unentschiedenheit und über alle Anfechtung erhaben in einer Burg *ὡς ἐν φρουρᾷ* (vgl. Gen. 3 den Garten, den eingehegten, umfriedigten Raum) verwahrt, aber dann von Zeus in Gestalt einer Schlange beschlichen wird (*βιάζεται*). Im Urzustand ist der Mensch fromm, d. h. er be-

wahrt sein Können, vergeudet es nicht, sondern unterwirft es Gott, verschließt es in Gott. Persephone ist also das dem mythologischen Prozeß unterworfene, es erduldende Bewußtsein. So ist Adam Gott gleich, so lang er jenen Urgrund des Seins in sich beschlossen hielt, so lang er den Garten baut, d. h. das Princip des Seins als Grund der Gottheit zu erhalten bemüht ist, damit die im Naturprozeß überwundene Gewalt des B nicht wieder aufstehe; aber indem er jenes Princip aufrichtet, in Wirkung sezt, statt es in sich niederzuhalten, geht er der Gottähnlichkeit verlustig, wird wie Einer der Elohim, wird dem B gleich und hat sich aus der göttlichen Einheit, in die er erschaffen war, gesezt und damit hat er die nächsthöhere Potenz, A^2 von sich ausgeschlossen und der im Bewußtsein durch A^2 und A^3 verwirklichte Gott hat sich ihm dadurch aufgehoben. Aber da diese zwei anderen Potenzen objektive Mächte sind, die sich im Bewußtsein verwirklichen sollen, so ist eben durch jene That der succesive Polytheismus eingeleitet. Das göttliche Leben nimmt gegen das sich ihm entziehende Bewußtsein die Gestalt des nothwendig sich Wiederherstellenden ein und das einseitige *Πᾶν*, das jezt im Bewußtsein herrscht, muß durch A^2, den relativ geistigen Gott, zurückgedrängt, in die Innerlichkeit zurückgebracht werden, bis auch A^3 erscheinen kann. B, das aufgerichtete Sein will sich aber nicht alsbald zur Ueberwindung anlaßen; zunächst muß es der höheren Potenz nur zugänglich werden; es strebt das Alleinherrschende zu sein und will das Centrum einnehmen, daher muß es peripherisch gesezt, entselbstet werden. Es beginnt also ein Kampf und die göttliche Einheit erscheint als zerrissen, das göttliche Unum erscheint gebrochen, versum, herausgewendet und jene ältesten Götter, in welche sich dem Bewußtsein zuerst das ausschließlich Seiende (B) verwandelt, sind die Sterngötter (*θεοί* nach Plato von *θέω* = die Laufenden).

Das älteste System der Menschheit ist der Zabismus (vgl. Jehovah Zebaoth). Die astrale Religion ist von innen heraus, durch jene Stellung des B zu der entgegenstehenden geistigen Macht entstanden, nicht wie die gewöhnliche Ansicht glaubt, durch Reflexion über die materiellen Sterne oder Himmelskörper. Die Verehrung bezog sich gar nicht auf die einzelnen materiellen Gestirne, sondern nur auf jenes reine Sein selbst, auf das zwar schon gebrochene, aber innerlich doch noch positive Princip, das mit sinnlichem Auge gar nicht gesehen werden kann, das auch nicht mit dem Verstand erkannt wurde, in dessen Sphäre vielmehr die älteste Menschheit durch einen ihr selbst unbegreiflichen Vorgang versetzt wurde. Es ist der Eine, in Vielheit auseinandergesetzte Gott, der dem Bewußtsein vorschwebt und die in Vielheit gebrochene Einheit entsteht dem Bewußtsein durch denselben Streit, durch welchen ursprünglich das Weltsystem entstanden ist. Denn der erste Mensch hatte ja die ganze Natur als seine eigene Vergangenheit in sich aufgehoben und so wiederholt sich jetzt, nachdem er den Grund, das B, wieder excitirt und sollicitirt hat, der ganze Prozeß in seinem Bewußtsein. In den Sternen ist die innerlich noch ungebrochene Kraft des Gottes gegenwärtig und diese astrale Gewalt beherrschte nicht nur das Bewußtsein, sondern auch das Leben jener ältesten Menschheit. Es ist ein außer sich Sein des Bewußtseins, was das Wesen jener Zabier ausmacht, weshalb sie Nomaden sind, ohne Besitz und festes Eigenthum den Sternen gleich umherschweifen. Sich selbst fremd, weil in einem Zustand der Selbstentfremdung, ist der Mensch auch ein Fremdling auf Erden; denn besitzen kann nur, was sich selbst besitzt; aber der Zabier ist selbst in einer fremden Gewalt, außer sich gesetzt. Der Zabismus ist daher das System der vorgeschichtlichen Menschheit; jene allem mannigfaltig und frei entwickelten Leben unholde Macht erklärt die Ruhe und Stille der vor-

geschichtlichen Zeit, die nur der tiefen, feierlichen Stille des Himmels vergleichbar ist. Der Reiz des wechselnden Lebens geht spurlos und ohne Rührung am Gemüth jener ältesten Menschheit vorüber, unvermögend, den hohen Ernst des nur dem ausschließlich Einen zugewandten Bewußtseins zu stören. In diesem Zustand wird also der Stoff der künftigen Völker zubereitet; hier ist die Werkstätte und Vorrathskammer, aus der Gott die Völker hervorruft, jedes zu der Zeit, da der Augenblick des theogonischen Prozesses für es gekommen ist.

Im Zabismus, der ursprünglichen Religion, erkennen wir das Bestreben, dasjenige, was bestimmt ist, materiell zu werden, noch als geistiges festzuhalten; das Astrale ist ja noch nicht materielles Sein. Der Fortschritt der Entwicklung wird nun darin bestehen, daß B seine Ausschließlichkeit aufgibt und sich gegen ein Höheres, das sich regt (A^2), zur Materie macht, d. h. sich ihm als überwindlich darbietet. So entsteht eine relative Potenzialität, ein Wesen, das in sich aktuell aber nach außen, gegen das höhere Princip zugleich potenziell ist; dieß ist die reelle, aber noch reine und darum unkörperliche Materie. B macht sich jezt zur Materie (mater, matrix) eines Höheren und darum erscheint jezt nothwendig die weibliche Gottheit. An die Stelle des geistigen Himmelskönigs im Zabismus tritt die Urania, die Himmelskönigin (Jer. 7, 18. 44, 17 so genannt), die unter den Namen Astarte, Mylitta von so vielen Völkern verehrt ward. Daß der reale Gott (B) seine Spannung gegen den höhern aufgibt, stellt Hesiod als Entmannung dar; die Assyrer, Arabier und Perser verehren den Himmelsumschwung und die Elemente, die ja eben solche relativ materielle Wesenheiten sind, die also ganz dem jezigen Momente entsprechen. Urania bildet den Wendepunkt der geschichtlichen und vorgeschichtlichen Menschheit und wiederholt den Moment, da der Welt Grund gelegt war, den Moment der

Bildung der Materie, wo das, was erst selbst Seiendes, Aufgerichtetes war, zum relativ nicht Seienden wird. Diese Materie klingt auch fort in der persischen Mitra, welche Herodot, der den Mithras nicht kennt, als weibliche Gottheit der Perser mit der Urania zusammenstellt. Diese weibliche Gottheit steht aber bei den Persern ganz einzig und wie von außen hereingekommen, da; denn die Perser sind nach Herodot eigentlich ein unmythologisches Volk, welches die Sonne und die Elemente tempel- und bilderlos verehrt. Das Merkwürdigste an der persischen Religion ist daher, daß in Folge des Einflusses einer mächtigen Priesterschaft oder durch den überlegenen Geist des Zoroaster jenem Prozeß, der sich bei den Indiern z. B. bis zur Verwirrung fortsetzte, Einhalt gethan wurde. Wo bei anderen Völkern das Bewußtsein in ein doppeltes sich schied, in das Bewußtsein eines realen und eines geistigen Gottes, hielt das persische auch jezt noch die Einheit fest. Der materialisirte und der materialisirende Gott (B und A^2) wurden ihm Ein Gott, ein absoluter Allgott und dieser war Mithras, der Gott, der aus Liebe zur Kreatur sich selbst materialisirte, die ewig sich neu erzeugende, lebendige, bewegliche Mitte zwischen Expansion und Kontraktion, wonach er also der Kreatur ebensosehr wohlwill, als er ihr abhold ist. Die neubelebte Natur stellt die Expansion, die Auslassung aus dem centralen Sein dar; die negative Seite des Mithras wurde in den Mysterien gefeiert. Dieser Mithrasbegriff gibt nun zugleich den Aufschluß für den sonst unbegreiflichen Dualismus der Zendlehre. Mithras ist der Naturgott aber als die lebendige Mitte zwischen Kontraktion und Expansion, zwischen Ormuzd und Ahriman; der Gegensaz dieser beiden ist mit der Zeit, d. h. mit dem wirklichen Hervortreten der Natur selbst erst entstanden (dieß die Deutung der Zeruane akerene, der ungeschaffenen Zeit); aber das Ganze, was jezt als + und als —, Expansion und Kontraktion

erscheint, war erst nur Eines, Mithras als Indifferenz; die spätere Zerduschtlehre enthält nichts als die praktische, im Kampf dargestellte Mithrasidee. Auch das persische Bewußtsein also unterschied den realen, der Expansion sich widersezenden Gott und den idealen, aber es versagte sich dem eigentlichen Polytheismus, indem es jene beiden im Mithras zur Einheit zusammenfaßte; die mythologischen Umwandlungen aber, die auch hier nicht ausblieben, erkennt man in den sogenannten Mithriaca, die allverbreitet im römischen Reich die abgöttische Seite der Mithrasreligion darstellen.

Der Fortschritt des mythologischen Prozesses besteht nun darin, daß das Bewußtsein die im Mithras festgehaltene Einheit aufgibt, so daß dem peripherisch gewordenen Gott jezt der höhere, centrale als zweiter entgegentritt, womit nun zum erstenmal wirkliche Vielgötterei möglich ist. Nach Herodot vollzieht sich dieser Fortschritt bei den Assyriern oder Babyloniern. Zum ersten, bisher festgehaltenen Gott kommt hier ein zweiter, der als Fremder erscheint, und ganz unabweislich herantritt und dem gegenüber das bisher an dem Einen festhaltende Bewußtsein überwindlich wird und sich preisgegeben sieht. Durch diese Momente sucht Schelling das Herodot I, 199 erwähnte Gesez zu erklären, wonach jedes assyrische Weib (nicht: Jungfrau) sich einmal in ihrem Leben einem fremden Mann preisgeben mußte. Es ist die höchste sinnliche Naivetät, Geradheit und die derbe Unbefangenheit des Alterthums, der das Auftreten einer neuen religiösen Idee als grobe Zudringlichkeit erscheint; zugleich sehen wir durch obiges höchst widernatürliche und schändliche Gesez unsere Ansicht aufs Unabweislichste bestätigt, daß alles Mythologische nicht durch Reflexion entstanden, vielmehr blind und unmittelbar praktisch wirkt, das Bewußtsein zu Thaten und Handlungen unmittelbar auf-

regt *). Vorher also war das babylonische Bewußtsein dem ersten, ausschließlichen Gott gleichsam vermählt, jetzt ists diese Mylitta, die es verleitet, wie zur Verspottung der Gewalt des früheren Gottes dem zweiten sich preiszugeben. Aehnlich wird ja in den Profeten der Abfall von dem lebendigen Gott als Ehebruch gebrandmarkt; denn der natürliche Ausdruck für jedes ausschließliche Verhältniß ist die Ehe. Ganz in demselben Zusammenhang erscheint die Selbstentmannung der fanatischen Priester in Phrygien und hier vollends sollte es deutlich sein, daß solche ernste und schmerzliche Vorgänge wahrlich eine andere Wurzel haben, als etwa blos die symbolische Bezeichnung der frostigen Idee, daß die Zeugungskraft der Sonne mit dem Herbst abnehme. Vielmehr empfindet das mit seinen Göttern geschlagene Bewußtsein, was diesen widerfährt, als widerführe es ihm selbst.

Die weibliche Urania, haben wir gefunden, ist der Wendepunkt vom unmythologischen Zabismus zum mythologischen Polytheismus; aus einer männlichen ist sie zur weiblichen Gottheit geworden und dieser Geschlechtsdualismus, diese Umwandlung in ein Weibliches wird durch allerlei Gebräuche, z. B. weibliche Bekleidung der Priester dargestellt. Die Arabier verehren nach Herodot 3, 8 eben den Dionysos und die Urania;

---

*) So seltsam diese Schelling'sche Erklärung auf den ersten Anblick erscheint, so zeigt doch die sehr genaue Interpretation der Herodoteischen Stelle, daß die gewöhnliche Erklärung obiger Sitte, die Alles auf den wollüstigen Sinn der Babylonier zurückführt, sowie daß die Ansicht Steins (in der Ausgabe Herodots 1856), der in jener Sitte nur das Allbekannte, daß die Erstlingsgabe, hier also die Jungfrauschaft habe geopfert werden müßen, wiederfindet, oberflächlich und ungründlich ist, ja den Text theilweise gegen sich hat.

diese heißt bei ihnen Alilat und Urotal; jenes heißt die Göttin und für den zweiten Namen schlägt Schelling vor Urotalt statt Ulod allat zu lesen, d. h. das Kind der Göttin. Mit obigem Uebergang aus der Einheit in die Zweiheit ist also ein neues Stadium betreten, das des Siegs über das ausschließlich Eine, das sich nun zum Stoff darbietet, indem A^2 aus der Potenzialität, in der es bisher durch das Vorherrschen des B gehalten war, heraus- und gegen B auftritt. Aus B entstehen nun die Götter, männliche, die sich widersezen, weibliche, die sich überwinden lassen, z. B. Gäa und Rhea mit Uranos und Kronos. Warum aber diese Ueberwindung in so langsamem Fortschritte und nicht plözlich erfolgte, darauf gibt es keine andere Antwort als den Ausruf des Apostels Röm. 11, 33 von den unerforschlichen Wegen Gottes. Es soll Nichts mit Gewalt durchgesezt werden; es soll Alles aus dem Widerstehenden selbst kommen, welches eben darum seinen Willen haben muß bis zur lezten Erschöpfung. B wird zunächst zur geistig afficirten Materie, die durch ihre Ueberwindbarkeit dem Geist Raum macht: in der Natur entspricht obigem Moment die Bildung des konkret Körperlichen; denn alles Körperliche ist ein geistiges, verinnerlichtes Materielle. Mit dem (Hegelschen) Ausdruck: die Materie oder die Natur ist das Anderssein der Idee ist Nichts gesagt; jedes lebendige Wesen ist vielmehr ein verinnerlichtes B und wie die bisherigen Götter bildlos verehrt wurden, da sie den geistartigen Elementen entsprachen, so werden von nun an die Götter in körperlicher Gestalt verehrt. Der in sich selbst zurückgewendete Urstand ist Verstand geworden und leuchtet aus der Konfiguration der Krystalle, noch mehr aus den Thieren hervor. Den Gott dieses Moments, der als der Gott der konkreten, körperlichen Natur erscheint, der aber die dritte Potenz, den Geist, noch zurückstößt, finden wir in den Religionen der Phöniker und Kananiter und der Völker,

die mit diesen verwandt sind (Tyrier und Karthager). Dagegen ist Geist und Natur zur Aequipollenz gebracht und im offenen Kampf begriffen in der ägyptischen und indischen Mythologie, während in der griechischen das Bewußtsein in der völligen Wiederaufrichtung zum Geist begriffen ist. Jene beiden entsprechen dem Moment der vormenschlichen Schöpfung, die griechische dem Hervortreten des Menschen. Zwischen den Endpunkten des realen und idealen Polytheismus aber liegt der lange Weg, bezeichnet durch die schmerzlichsten Wehen der Menschheit und der Untergang des materiellen Gottes, diese Umwandlung des Bewußtseins ist es, der die Linosklage gilt.

Den eigentlichen Moment der Ueberwindung des B durch A^3 bezeichnet Dionysos, der zwar bei Herodot und sonst als δαίμων von der Semele geboren und als jüngster Gott auftritt, dessen Wirkung aber lange zuvor und gerade hier beginnt und der mit dem phönikischen Herakles oder Melkarth identisch ist. Der Kampf des geistigen Gottes gegen die Macht des blinden Seins stellt sich zuerst dar als Kampf gegen das Große, Einfache, Einartige, das Kronos (der nur ein vergeistigter Uranos ist) vertritt. Mit Willen, Besinnung, eifersüchtig im blinden Sein sich behauptend, ist Kronos Gott der chaotischen d. h. der noch nicht in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aufgeschlossenen Zeit, Kronos der auch den geistigen Polytheismus noch starr in sich verschließt und im Alleinbesitz des realen Seins sich behauptet. Dem Kampf des Dionysos gegen das reale, blinde (Eleatisch starre) Sein entspricht, wie Schelling aufs Geistreichste ausführt, in der griechischen Philosophie die dämonische Gestalt des Sokrates. Kronos aber ist identisch mit dem phönikischen Baal, der in Karthago und Tyrus in unförmlichen Gestalten, in der Form roher, unbehauener Steine verehrt wird, nicht aus Mangel an Kunst, sondern weil er der in sich selbst verschlossene, aller Form widerstrebende, auf der

Materie bestehende Gott ist. Dabei wird nun aber also dieses Bewußtsein vom geistigen Gott alterirt. Darum hinken die Priester (wie auch Hefästos bei Homer) um den Altar (I. Reg. 18). Soll es von B ganz lassen, so ist das eine blutige Zerreißung, die deshalb in einigen Religionen auch als blutige Selbstverwundung dargestellt wird. Hier entsteht deshalb die *δεισιδαιμονία*, die Gottes-Angst, die Angst, ihn zu verlieren, und da das Bewußtsein an den realen Gott wie gebunden ist und ihn festzuhalten strebt, so empfindet es die erste Ahnung der Freiheit von dem es erdrückenden realen Gott gleichsam als eine blutheischende Schuld. Dieß ist das Opfer der Erstgeburt. Das reale, dem A^2 feindliche Princip will den befreienden Gott von der Gottheit ausschließen, so daß dieser gezwungen ist, der Gottheit sich zu entäußern und Knechtsgestalt anzunehmen. Es tritt auf der Mittler als dienende Persönlichkeit, der sich die Gottheit erst erkämpfen muß. Dieß ist der kananäische Melkarth, d. h. Stadtkönig, Dionysos, der das an Städtebau geknüpfte, ächt menschliche Leben einleitet, während Kronos aller menschlichen Entwickelung abhold im blinden Sein verharren will. Aber damit Kronos sie gewähren lasse, haben jene Völker ihm ihre Söhne zum Versöhnopfer gebracht, haben sie ihm, der wie ein fressend Feuer ist, ihre Kinder durchs Feuer gehen lassen. Diese Leiden des Herakles, des Knechts Gottes bilden von selbst eine großartige Parallele zu dem andern, uns heiligeren Knecht Gottes Jesaiä 53, eine Parallele, die auf der Einheit aller wirklichen Religion beruht. Den Namen Heracles leitet Schelling ab von עֵרֶךְ אֵל, similitudo Dei, *μορφὴ θεοῦ*, der Gott in der Erniedrigung, der durch Leiden das Reich aufschließt, selbst die Unterwelt betritt und also um unsertwillen Krankheit und Schmerzen auf sich nimmt. Alle weitere Mythologie zeigt die Leidens- und Thatengeschichte des zweiten geistigen Gottes. Durch ihn wird nun B wirklich

überwunden und dieser Moment kündigt sich an durch eine wilde, sich selbst nicht fassende Begeisterung, den ὀργιασμός. Der Grund des Orgiasmus ist das gleichsam wankend, taumelnd gewordene reale Princip selbst; die ersterbende männliche Kraft des B aber, die nun in den zweiten Gott übergeht, wird in grober, schlichter Bildlichkeit durch den im Triumph herumgetragenen Phallus dargestellt. Das bisher starre Princip erscheint ebenfalls in der Kybele als ein dem befreienden Gott gegenüber weiblich gewordenes. Kybele hängt mit κύβδα = kopfunter zusammen; ihre Priester die Korybanten sind die das Haupt Neigenden, die wankend Gewordenen, sie selbst ist das völlig umgewandte, ins Leidende herabgesezte Bewußtsein des realen Gottes. – Durch den Lärm ihrer Priestermusik, die den heiligen Wahnsinn erhöht, soll die lezte Angst vor dem Polytheismus in dieser Agonie des Bewußtseins übertäubt werden.

Diese Kybele ist nun das Uebergangsmoment zur ägyptischen, griechischen und indischen Mythologie. Dem idealen Gott A^2 muß ein Antheil an der Gottheit gewährt werden und diesen Moment des Uebergangs charakterisirt die Hauptgottheit der ägyptischen Religion, der Osiris-Typhon, der, wie Ormuzd-Ahriman, der Gott in einer Doppelgestalt ist. Osiris ist der freundliche, wohlwollende Gott, Typhon der Alles austrocknende, verzehrende, eine höhere Gestalt des Kronos. Ihm gehört die Wüste mit dem Gluthwind und das öde Meer; das wohlbebaute Land zwischen Wüste und Meer hat ihm Osiris abgenommen. Typhon zerstückt, zerreißt das geistige Bewußtsein (Osiris = A^2) und diesem also zwischen Geist und Materie getheilten Zustand entspricht das Thier, ein verschobenes Abbild jener höchsten Einheit, die zulezt im Menschen erscheint. Das dem B, wie dem A^2 zugekehrte, in Abhängigkeit zwischen beide gestellte Bewußtsein stellt Isis dar; aber Kampf ist der Grundzug der ganzen ägyptischen Mytho-

logie. Der von Osiris überwundene Typhon tritt damit in die Vergangenheit zurück, wird Herr des Todtenreichs. Als A³ tritt Horos auf, der auferstehende, wahre Osiris, der ὡρισμένος nach Plutarch, d. h. der von sich selbst begrenzte, sich selbst bestimmende. Aber zunächst ist dieser Horos im Werden, ist das Kind Harpocrates mit schwachen und gebundenen Füßen. Alles mannigfaltige, geschiedene Sein ringt Osiris dem Typhon ab und Horos heilt die zerrissene Natur, verbindet sie zur Einheit. So ist der Gott, der da war, ist und sein wird an diese drei Hauptgötter Typhon, Osiris, Horos vertheilt und das ägyptische Bewußtsein schreitet bis zur Auflösung der Spannung der Potenzen fort und findet so den Weg vom Polytheismus zum Monotheismus, der dann wieder die Grundlage einer höhern, rein geistigen Religion war, die in Aegypten neben der mythologischen bestand, ohne diese, die einmal Grundlage war und bleiben mußte, ganz aufzuheben. Aber dieser Monotheimus ist kein abstrakter, rationeller; es ist hier vielmehr eine höchste, lebendig sich immer wieder erzeugende Idee. Der zerrissene, vom Sein abgeschiedene Typhon, der in Horos hergestellte Osiris — diese sich immer wiederholende That verwebte sich in dem Bewußtsein des Aegypters auch mit dem jährlichen Wechsel der Erscheinungen, Geschäfte, Arbeiten in der Natur. Nicht Sterne, Stern-Perioden und Punkte des Jahreslaufs bedeuten die Götter, sondern umgekehrt, das ganze Jahr ist dem Aegypter nur Wiederholung der ewigen Geschichte seiner Götter. Aber was nun das Merkwürdigste und Bewundernswertheste ist, über jenen drei Göttern sehen wir nun auch den Einen Gott in das Bewußtsein treten und er erscheint in drei Gestalten, die sich als rein intelligible, man möchte sagen als metaphysische Gottheiten erweisen. Der Eine und selbe Gott erscheint 1) im Zustand seiner noch unerschlossenen Einheit, als der verborgene, in der Hineinwendung der

Potenzen, als Ammon; 2) als Phtha = der Gott in der Expansion seiner Momente und der demiurgischen Ausbreitung; 3) als Kneph oder Anubis, als die wiederhergestellte Einheit, als der sich selbst besitzende und begreifende Geist und daß der Tiefsinn der Aegypter durch seine Weisen und Priester sich bestimmen ließ, diese eigentlich unmythologischen und rein intelligibeln Götter zu Reichs- und Volksgöttern zu erheben, ist der größte Beweis wie für die seltene Begabung dieses Volks, so für den überwältigenden Ernst seiner Religion. Denn diese Götter sind es, denen die herrlichsten Tempel geweiht waren, jene über alle Beschreibung großen, selbst in ihren Ruinen noch ehrfurchtsvolles Staunen gebietenden Tempel und Monumente zu Theben, Memphis und Sais. Betrachtet man die dreifache Allee von kolossalen Sphynxen, die von Karnak bis Luxor eine Meile lang führt, so muß man von der ungeheuren, alle Einbildung unserer leeren und eiteln Zeit niederschlagenden Größe ergriffen sein. Aber nicht diese äußerliche, sondern die innere Größe dieser Monumente ist zu bewundern. Man fühlt, daß in diesem bis zum Schauerlichen gehenden Ernst, dieser unsern Geist über seine Schranken ausdehnenden Majestät der Verhältnisse die wahre Größe der Gottheit, die hier verehrt wurde, sich kund gibt, daß nicht eine gemeine mythologische Gottheit, sondern daß hier wirklich das höchste Wesen verehrt und angebetet wurde. Auch die Pyramiden hält Schelling für Symbole des höchsten, bildlosen Monotheismus; sie sollten jener höchsten Einheit der intelligibeln Götter entsprechen und gleichsam den Triumph über die Volksreligion darstellen. Doch könnte die Gleichgültigkeit, womit die Aegypter sich gegen die Pyramiden verhielten, ein Anzeichen dafür sein, daß sie vielleicht von einem altorientalischen Volk in der Vorzeit erbaut worden sind *).

*) Bunsen, von dessen großem Werk über Aegypten Schelling

In der neunzehnten Vorlesung sucht Schelling diese bisher gewonnene Theorie, namentlich die drei intelligibeln Götter mit den drei von Herodot erwähnten ägyptischen Götterordnungen auszugleichen und zählt zu der ersten Klasse, die nach Herodot acht Götter in sich begriffen, neben den drei intelligibeln noch den Hermes oder Thot als den Gott der bewußten (nicht blos substanziellen), die Mehrheit zugleich begreifenden Einheit, als Band der drei Göttergestalten. Zu diesen vier männlichen seien dann vier weibliche Gottheiten, von denen wir freilich blos die Namen Athor und Neith, die dem Ammon und Phtha entsprechen, kennen. Die zwölf Götter der zweiten Klasse, zu denen Herodot den Herakles rechnet, gehören zu der unmittelbaren Vergangenheit, d. h. zu den Göttern, aus denen Osiris ꝛc. hervorgingen; in die dritte Klasse gehören Typhon, Neftys; Osiris, Isis; Horos, Bubastis und Anubis. Das allen Forschern so räthselhafte Problem der Thieranbetung glaubt Schelling nicht aus der naturgeschichtlichen Bedeutung einzelner Thiere (z. B. Ibis, Crocodil) für das Land und Volk der Aegypter erklären zu sollen; auch lag nichts ferner als der Versuch, menschliche Eigenschaften durch Thiergestalten zu symbolisiren; die Thiere sind dem Aegypter nicht Götter zwar, aber Momente und Monumente aus dem Leben ihrer Götter. Alle Mythologie beruht auf einer Selbstentfremdung des Menschen und der Moment des Naturprozesses, infolge dessen die Thiere entstanden, wiederholt sich im theogonischen Bewußtsein der Aegypter. Das blinde Princip der Natur, das in seinem

S. 407 noch weitere Aufschlüsse erwartete, weist nach, daß die Pyramiden in der dritten und vierten der dreißig Dynastien erbaut worden, und daß sie unstreitig Königsgräber gewesen seien; allein Schelling sagt, damit sei die räthselhafte Form, die vielleicht nach Babylon weise (Belus Thurm sei auch eine Pyramide gewesen) noch nicht erklärt.

Außersichsein als sinnloses und ungeistiges erscheint, nimmt in das Können umgewendet, geistige Eigenschaften an, es erscheint als in gewissem Maße seiner selbst mächtiges in den freien, willkührlichen Bewegungen der Thiere. Die Thiere sind gleichsam die zuckenden Glieder des Typhon (des realen Princips); erst der Mensch ist der als Geist, als seiner selbst vollkommen mächtige, wieder auferstandene Gott. Es war aber nicht das einzelne Thier, sondern der in ihm lebende ewige Begriff, der Moment des Prozesses selbst gemeint, wenn die Thiere religiöse Verehrung fanden. Nur der Apis galt als Symbol des Uebergangs vom Nomadenleben zum ackerbauenden Zustand und in ihm mochte man deshalb zugleich ein Bild des Osiris sehen und verehren *).

An die ägyptische Religion, in welcher zuerst die Allheit der Potenzen erreicht ist, schließt sich das indische Religionssystem an. Wir erinnern uns, daß Schelling schon im Band I sich gegen die Indomanie erklärt hat, die Indien zur Wiege aller Cultur und sein Göttersystem zum Ursystem aller Mythologie erheben wollte. So wollte Heeren eine indische Priesterkolonie über Meroe nach Aegypten gelangen lassen und in neuerer Zeit hat man noch größere Mißgriffe gethan. Aber die neuste Sprachforschung und die genauere Erkenntniß der Veden hat es zur Evidenz gebracht, daß das indische Volk seiner ganzen geistigen Stellung nach nur vor

*) Auch Bunsen VI, 545 fordert eine tiefere Erklärung des räthselhaften Thierdienstes; er begnügt sich jedoch auf die Seelenwanderung durch Thierleiber und auf das zu Grund liegende Gefühl der Gemeinsamkeit alles Lebens zur Erklärung hinzudeuten, wogegen Duncker in der Geschichte des Alterthums I, 53 besser sagt: Das gleichbleibende, instinktive Leben der Thiere imponirte der Auffassung der Aegypter, denen ein stabiles und typisches Wesen das Höchste war.

die Griechen zu stellen ist. Die Verwandschaft mit ägyptischen Ideen ist allerdings unbestreitbar, aber dazu bedarfs keines äußern Zusammenhangs durch Priestersendungen und Kolonien; die Verwandtschaft liegt hier in der gemeinsamen Urvergangenheit aller Völker und darin, daß dem mythologischen Prozeß allenthalben dieselben Momente zu Grunde liegen. In Indien ist das Typhonische B, der an diesem haftende Realismus des Gottesbewußtseins überwunden, nicht vernichtet; Horos, der Geist hat nur das Ueberschreitende seiner Natur vermindert, hat das B in seine Potenzialität zurückversezt und A^1 ist so zu A^2 geworden, zum Geist und macht sich zum bleibenden Grund der wahren Einheit. Diese in Aegypten erreichte Einheit erscheint nun aber in Indien als eine außerhalb der Potenzen stehende, darum als immaterielle, stofflose Einheit; sie steht über den Potenzen als ideale Macht und die Potenzen, statt die Einheit zu begründen und zu verwirklichen, sind von einander losgetrennt und außerhalb der Einheit; die Einheit ist erst wieder zu verwirklichen. Wir finden daher bei den Indiern lange nicht die Tiefe, den Ernst, die Einheit des religiösen Bewußtseins, wie bei den Aegyptern; es ist hier Alles zerfahren und losgelöst. Brahma ist der reale Gott, der Gott des Anfangs, bild= und tempellos verehrt und als Gott der Vergangenheit von Anfang an gesezt. Schivah ist der zweite Gott, der Hauptgott der indischen Religion, die eigentlich Schivaismus heißen sollte. Er ist nicht gleich dem Typhon, daß er der Mannigfaltigkeit und Fülle des Daseins entgegenwirkte, sondern er ist nur Zerstörer des Brahma. Ebenso ist Vischnu, der dritte Gott, eine von Anfang an bestrittene Erscheinung, ein Gott für sich, der seine besonderen Verehrer hat, die als Sekte sich den andern feindlich gegenüberstellen und so ist alle Einheit zersprengt. Die ägyptische Religion verdankt der Macht des Typhon, dieser Kraft des

realen Princips den Gegensaz einer um so intensiveren Geistigkeit. Ganz irrig und unbeweisbar ist die Ansicht, daß Bram (als τὸ Θεῖον) oder Parabrahma der schlechthinige, Einige, absolute, substanzielle Gott sei, aus dem die drei sich evolvirt haben. Dieß ist ein späteres Philosophem; in der indischen Religion selbst zeigt sich vielmehr neben jenen dreien eine Unzahl materieller Götter, gleichsam Ueberbleibsel des zerstörten, realen Gottes, als deren Haupt Indra zu betrachten ist. Mit Hilfe spekulativer Ausdeutung könnte man etwa sagen: Brahma sei der das blos scheinbare Sein Wirkende und dieses unwahre Sein führt Schivah ins Wesen zurück, Vischnu aber wäre der das wahre Sein aus dem Schein Rettende, der Erhalter des wahrhaften Seins. Vischnus bekannte Inkarnationen leiten die Vielgötterei ein, die bekanntlich ins Fabelhafte geht und den indischen Epen, nicht aber der Wissenschaft Stoff bietet. Nur Krischna mag die höchste geschichtliche Verklärung des Vischnuismus heißen; aber die christlichen und hellenischen Züge in seiner Lebens- und Leidensgeschichte dürfen nicht in Staunen versezen; diese Züge sind einfach entlehrt und nicht originalindisch. In den Veden findet sich allerdings auch spekulativer Inhalt; das Auseinandergehen der Potenzen empfand das indische Bewußtsein als Verstoßung aus dem göttlichen Sein und daher dann das so ernstliche und lebhafte Streben nach Wiedervereinigung mit dem Göttlichen und zwar auf dem Wege des Gefühls, der Exaltation, der Mystik. Die s. g. Vedantas enthalten den gesteigertsten Idealismus und Spiritualismus. Die Welt ist da durch eine augenblickliche Selbstvergessenheit des Schöpfers entstanden, durch eine Art Distraktion*); sie

*) Auch ohne eine besondere Anmerkung werden die Leser hier die merkwürdige Aehnlichkeit der Schellingschen und der Indischen Lehre vom Wesen und Entstehen der materiellen Welt wahr-

hat daher auch nur eine Scheinexistenz; die Magie des Bewußtseins (Maja) schafft sie. Die Vereinigung mit Gott durch Denken und völlig sorgloses Handeln (durch Innigkeit in sich, wie Schelling das indische Wort Yoga übersezt) ist oberstes Ziel der Yogalehre und dieselbe Tendenz hat der Buddismus weiter ausgebreitet. Das Verhältniß des Buddismus zum Brahmaismus ist hier die schwierigste Frage, weshalb Schelling alle möglichen Versuche kritisch beleuchtet und vornemlich die zwei Ansichten abweist, als wäre der Buddismus aus dem Brahmaismus entstanden oder als wäre er ein philosophisches System. Budda ist der freiwillig sich materialisirende Gott, der aus Liebe zur Creatur sich selbst zur Materie herabsezt und alle Formen der Natur durchwandelt. Er ist der Einsame, der Nichts außer sich hat, keines Stoffs außer sich zur Hervorbringung bedarf. Aber die Weltflucht und viele ascetische Erscheinungen und dualistische Anklänge im Buddismus bewegen Schelling zu der Ansicht, der Buddismus (S. 505) hänge mit der persischen Mithrasidee zusammen, sei also eine der Zendlehre analoge, sie auf höherer Stufe wiederholende Formation und sei deshalb seinem lezten Grunde nach älter, als die indische Mythologie. Das von Anfang her bestehende Verhältniß zwischen Buddismus und Brahmaismns, das zu-

nehmen. Noch mehr zeigt aber die Ausführung Schellings, die bei diesen Partien eine besondere Meisterschaft und Wärme beurkundet, daß vielleicht infolge der anhaltenden Beschäftigung mit dieser Lehre Schellings eigene Weltanschauung einen gewissen orientalischen Zug angenommen hat. Allein durch die Offenbarung ist dann Gott selbst dieser endlichen Welt positiv nahe getreten und es trift durch sie dann der akosmistischen Richtung die entgegengesezte des Versöhntseins der Welt mit Gott zur Seite, so daß jene Anklänge an die orientalische Weltverachtung wieder blos Moment im Ganzen sind.

lezt mit blutigem Kampf und völliger Verdrängung des Buddismus endigte, ist so zu denken, daß im indischen Bewußtsein sich von Anfang an diese zwei Richtungen durchkreuzt haben, ohne sich in eine höhere Einheit aufzulösen. Perser und Inder gehören ja zu Einem Hauptast der Menschheit, wofür die Sprachforschung die allerdeutlichsten Belege bietet; Indien hat im Brahmaismus sich vom unmythologischen Parsismus losgerissen und seine Mythologie erhalten; das Princip des Buddismus aber lag von seinem Ursprung her im indischen Volk und erhob sich an dem Punkt des das indische Bewußtsein schneidenden Kontrastes — auf der einen Seite die völlig aufgegebene Einheit, die Vielgötterei und der Schivaismus und von der andern Seite jener Allgott, jener Nichts außer sich kennende Budda, dessen Wesen sich im indischen Bram ebenfalls als nothwendiges herausstellte. Der Buddismus hat offenkundig auf den theosofischen Theil des Veda selbst eingewirkt, hat insbesondere zu der Erhebung des Vischnu über die andern Götter beigetragen und eben weil in Indien im langen Lauf der Jahrhunderte so Vieles sich durcheinandergeschoben hat, ist es so schwer, fast unmöglich, diese ganze Mythologie auf ihre geistige Einheit zurückzuführen.

In der 23. Vorlesung kommt Schelling auf China zu sprechen, das heutigen Tags großentheils dem Buddismus verfallen, dessen Volk aber in seiner Ursprünglichkeit als ein unmythologisches, ja deshalb unseren früher gefundenen Begriffen zufolge eigentlich gar nicht als Volk, sondern als ein Rest der vorgeschichtlichen Menschheit anzusehen ist. Die Chinesen wollen ja selbst nicht ein Volk, sondern die Menschheit, das Reich schlechthin sein. Dieses Urvolk hat sich dem religiösen und theogonischen Prozeß entzogen, hat das Urprincip in seiner Ausschließlichkeit behauptet und zwar mit Aufgeben aller religiösen Verpflichtung. Der Himmel ist der Alles beherrschende

Begriff und wir sagen daher, daß jene ursprüngliche astrale Religion auch für das chinesische Bewußtsein den Ausgangspunkt bildet; sie ist aber in China ganz äußerlich, ganz politisch geworden; dieß ist die einzige universio und Katastrophe, die das chinesische Bewußtsein durchzumachen hatte. Unveränderlich und still, wie der Himmel, ist dort das Staatsleben. Der Kaiser ist der Einheitspunkt der Welt, weil die Macht, das Centrum des Himmels in ihm ist und gegen das Reich der himmlischen Mitte sich Alles nur als passive Peripherie verhält. Die Unerschütterlichkeit der chinesischen Verfassung hängt mit dem unmythologischen Princip zusammen, das in seiner Starrheit und Unbeweglichkeit alles Mannigfaltige ausschließt und das ganz denselben Einfluß auch auf die chinesische S p r a c h e geübt hat. Auch in dieser scheint noch die ganze Kraft des Himmels, der Alles durchwaltenden und jede Einzelheit absolut beherrschenden und sich unterwerfenden Macht zu wohnen. Man denke das Monströse: etwa 300 einsilbige Grundwörter, von denen eines oft 10 verschiedene Bedeutungen hat, die nur durch den Ton zu unterscheiden sind, während 80,000 Schriftzeichen zu ihrer Darstellung aufgeboten werden! Die Worte sind hier eigentlich keine Wörter, sondern nur Spuren und Momente der Rede, Laute und Töne, denen gegen die Sprache keine Selbständigkeit zukommt, die wie China selbst plötzlich durch ein unvordenkliches Ereigniß gleichsam erstarrt sind. Nach etlichen weiteren Bemerkungen über das System des K o n f u t s e e, in dessen politischer Moral Schelling den ächten Ausdruck des chinesischen Bewußtseins, keine Reformation des Früheren findet, und über L a o t s e e, dessen Vernunftsystem den Urbegriff des Seins, das lautere Können, das ein Nichts und doch zugleich Alles ist, gefunden, ferner über die tibetanische Hierarchie und den sittigenden Einfluß der buddistischen Religion auf die wilden Stämme der Tartaren und Mongolen kommt die 25. Vor-

leitung zur Betrachtung der hellenischen Mythologie. Diese beschließt den ganzen mythologischen Prozeß und steht, wie schon gezeigt, unbeschadet der Totalität der Potenzen, unter der Herrschaft von A³, wie die indische unter A², die ägyptische unter A¹. Die etruscische, altitalische und römische Mythologie sind als parallele Formationen der hellenischen anzusehen; die germanische und skandinavische Religion ist nach Schelling frühe alterirt und läßt sich nicht wohl restauriren; sie bleibt daher von dieser Betrachtung ausgeschlossen; die germanische hat ihr Vorbild in einer asiatischen Mythologie, die slavische dagegen steht mit dem Buddismus in Zusammenhang.

Die ägyptische Religion hat an Typhon ein wesentlich reales ob auch im Todeskampf begriffenes Princip; da war Alles noch körperlich; in Indien ist Brahma ganz zurückgetreten, vergangen und es bleibt da blos die zweite Potenz, Schiwah, der Zerstörer der Einheit, weshalb der geistigere Wischnu keinen Halt und keine reale Macht gewinnen kann und darum in seinen Inkarnationen zur materiellen Welt zurückstrebt. Das indische Bewußtsein ist wesentlich seelenhaft der ägyptischen Leiblichkeit und dem griechischen Geist gegenüber. Die leichte Trennbarkeit der Potenzen, deren Zusammenwirken das materielle Leben erhält, meint Schelling, trete bei den Indiern selbst im Aeußerlichen, im körperlichen Aussehen hervor. Nirgends ferner sei der Tod so wenig gefürchtet, ja trete so leicht und ohne Zuckungen ein wie bei den Indern; ganz Seele sei auch ihre Poesie. Dagegen ist die griechische Mythologie geistig und die darum in der höheren Einheit zurückkehrende Leiblichkeit erscheint bei den hellenischen Göttern in schöner Verklärtheit der plastischen Gestalt. Die hellenische Mythologie beginnt aber unbeschadet dieses Zusammenhangs in sich selbst, setzt die andern nicht historisch voraus; sie beginnt mit Kronos, dem noch unüberwundenen, aufrecht stehenden

realen Gott. Rhea d. h. das in Kronos beweglich zu werden anfangende Bewußtsein erzeugt mit Kronos die drei Hauptgötter Aides, Poseidon und Zeus. Aides ist die negative Seite des Kronos, das jeder Bewegung und Ueberwindung sich Versagende, das aber bestimmt ist in die Verborgenheit, das Unsichtbare (ἀειδὲς) zurückgesezt zu werden; Poseidon ist die in Kronos gesezte Geneigtheit, sich zu materialisiren, er ist der expansus, der εὐρυσθενὴς und der breitbrüstige; aber erst in Zeus wird Kronos allbeherrschender, sich wissender Verstand. Alle drei aber sind nur Ein Gott in drei Momenten. Auch die Hellenen waren ja einst in der vorgeschichtlichen Menschheit mitbegriffen und die Götter der andern Völker ruhten chaotisch in ihrem Bewußtsein; ja noch in der pelasgischen Periode hatten ihre Götter (Her. II, 52) keine Namen. Die Materie der Mythologie ist uralt und gehört der Nothwendigkeit an; aber das völlig freie und besonnene Verhältniß, in dem sich Homer und Hesiod der Göttergeschichte gegenüber befinden, verdanken die Hellenen dem Zergehen jener ältesten materiellen Einheit, welche mit Zeus zu einer geistigen Einheit verklärt ist. Erst mit diesem Umschwung entsteht, wie Band I schon gezeigt hat, die freie Bewegung der Poesie und das erste philosophische Nachdenken über den Prozeß der Mythologie in Hesiod. Homer zeigt die Mythologie im Wiederschein des Lebens, Hesiod, wie sie aus dem früheren Prozeß sich entfaltend unmittelbar ins Bewußtsein selbst eintritt. Denn mit dem Nachlassen der lezten Spannung wurden dem Bewußtsein alle Momente der frühern Bewegung als geschichtliche Momente klar und die Götter der Vergangenheit erhoben sich von selbst zu Personen eines theogonischen Heldengedichts.

So ist denn nun das Chaos, womit Hesiod beginnt, die im Urbewußtsein gesezte Einheit der Potenzen, die absolut durchdringliche, widerstandslose Einheit und Tiefe, der Götter-

abgrund, nicht aber eine materielle Vermischung der Elemente, wie Ovid das mißdeutet hat. Diesem Hesiodischen Chaos entspricht völlig der altitalische Janus, die noch nicht auseinander getretene Einheit der immateriellen Potenzen. Janus ist der personificirte Begriff des Chaos; seine beiden Gesichte entsprechen dem — A und + A, dem reinen Seinkönnen und dem reinen Sein; über ihm der zunehmende Mond bezeichnet das Kommende, die nothwendige Folge, das Seinsollende. Janus ist jene Urpotenz, durch deren Trennung der theogonische Prozeß gesezt wird; als Einheit erfaßt und nach innen gekehrt, bedeutet er Ruhe, nach außen gewendet, als aufgeschlossenes Unterschiedenes den Krieg. Quirinus, ein anderer Name für Janus, kommt von quire = posse und ebenso bedeutet Roma, ῥώμη nichts Anderes, als potentia und es ist ganz wohl denkbar, daß Roms Urgeschichte, besonders Romulus und Remus nichts ist, als eine auf historischen Boden herabgesetzte höhere, mythologische Geschichte. Bei Hesiod heißt die Erde Siz der Götter d. h. das menschliche Bewußtsein ist das Gottsezende. Um sich aus der Enge zu sezen, muß das Prinzip sich expandiren. Die γαῖα sezt den Uranos, das Moment des Zabismus, dann die Titanen, die Spanner, d. h. die idealrealen Mächte, das heftige unüberwundene B in Kampf gegen das ideale Princip. Die vielen übrigen Göttergestalten, wie Ἡμέρα, Ἀπάτη, Ἔρις, ja gar die Ἀμφιλογίαι sind natürlich rein philosophische Begriffe, die, ob auch aus der Mythologie hervorgewachsen doch deren Prozeß selbst nicht berühren. Wesentlich sind als Kinder des Kronos und der Rhea die 6: Hades mit Hestia, an deren Stelle dann Persefone tritt, dann Poseidon mit Demeter, Zeus und Here. Demeter ist die dem höhern geistigen Gott zugängliche Seite des Bewußtseins; Demeter und Persefone sind die das hellenische Bewußtsein eigentlich konstituirenden mythologischen Gestalten. Das ideale Bewußtsein, das die andere

Seite seines Wesens (Persefone) dem realen Gott (Aides) hingibt, bleibt darum selbst frei gegen den realen Gott, frei auch gegen die materielle Götter-Vielheit. Im ersten Gefühl der Leere, der Unerfülltheit grollt darum Demeter allen Göttern und trauert über den Raub der Tochter; die ganze mit Zeus gesezte Göttervielheit kann ihr kein Ersaz sein für den Gott. Die Versöhnung der Mutter, ihre endliche Beruhigung, diese esoterischen Vorgänge bleiben ganz den Mysterien vorbehalten, in welchen an die Stelle der exoterischen drei Götter die Erkenntniß der drei geistigen Potenzen, als reiner zum Begriff erhobener Ursachen (der drei Διόνυσοι) tritt und das ganze Geheimniß des mythologischen Prozesses offenbar wurde. Das Reelle, die eigentlich religiöse Bedeutung ist dann blos in jenen esoterischen Begriffen. Aber zuvor schon hat sich das hellenische Bewußtsein durch das Sezen jenes exoterischen Polytheismus zu jener inneren, rein geistigen Erkenntniß befreit, in der es nur noch mit den reinen Ursachen verkehrt, die dann selbst wieder zu einer noch höheren hinüberleiten, welche aber selbst in den Mysterien als eine erst bevorstehende verkündigt wurde. Aber durch alle diese Vorgänge erhält die griechische Mythologie eine relative Wahrheit; sie bleibt zwar, da sie wie der ganze Prozeß auf der Erhebung eines nicht sein sollenden Princips beruht, ein Irrthum, aber sie ist ein schöner, ein reizender Irrthum, wie auch die Natur, der höheren Realität des Geistes gegenüber ein Irrthum heißen darf. Die griechischen Götter sind heitere, leichte, reizende Gestalten, die sich von dem drückenden Ernst des Orients durch die Verklärung der Poesie befreit haben. Nur die gemilderte Größe ist geblieben. Homer aber bleibt die wundervollste Gestalt der ganzen Weltgeschichte, weil sich in ihm diese Krisis, diese Umbildung vollzogen hat. Die Mysterien sind so alt als Homer, ja die homerische Götterwelt schließt schweigend ein

Mysterium in sich, ist über einem Abgrund gleichsam errichtet, den sie wie mit Blumen der Poesie zudeckt. Die homerische Göttervielheit ist selbst das in Vielheit verwandelte Eine. Griechenland hat einen Homer, gerade weil es Mysterien hat, d. h. weil jenes drückende Princip der orientalischen Religion ins Innere, ins Geheimniß zurückgesezt ist. Der reine, lichte Aether, der über Homers Welt sich wölbt, konnte sich erst ausspannen, nachdem die Gewalt jenes unheimlichen Princips in dem Mysterium niedergeschlagen war, nachdem das eigentlich religiöse Princip im Innern geborgen, den Geist nach Außen völlig frei ließ. Homers Götter sind darum freie, sittliche Naturen, geistige Persönlichkeiten und weil sie als Resultate eines nun völlig beendigten Prozesses stehen bleiben, sind sie die Unsterblichen, keiner weiteren Veränderung unterworfen. Daß sie jezt menschliche Gestalt erlangt haben, beweist für sich selbst schon, daß jener blinde Gott des ägyptischen Realismus seiner Herrschaft entsezt und nun völlig besiegt ist. Zeus ist ein König der Götter, er ordnet den Götterstaat, nachdem er sie zuvor aus jener dunkeln Geburtsstätte entlassen und sie zum Rang geschichtlicher Wesen erhoben hatte. Die alten vergangenen mythologischen Gestalten treten bei den Griechen unter neuen Formen auf; aber bei der Freiheit, die dem hellenischen Bewußtsein dem mythologischen Prozeß gegenüber zu Theil geworden, hat die Poesie hier vielfach als freie Dichtkunst gewaltet in der Personifikation von Begriffen und die Erfindung hat ohne Schranken ein buntes Göttergewimmel hervorgezaubert, das ebendeshalb außerhalb unserer Betrachtung fällt. Wir wollten nur das allgemeine Gesez; die specielle Geschichte und Erscheinungsweise jedes einzelnen Gottes bleibt dem Mythografen überlassen. Nur mit Metis und Apollon treten noch wesentliche Gestalten auf. Metis ist das Bewußtsein in seiner Allgemeinheit und wieder erlangten Freiheit vom

mythologischen Prozeß; Zeus nimmt sie daher in sich selbst zurück und erhebt sie zum sich wissenden Bewußtsein, zur Athene, welche das wiederhergestellte Bewußtsein, das Urbewußtsein in seiner ersten Lauterkeit und Jungfräulichkeit bezeichnet, das gerüstet ist wider Alles, was seine Einheit aufzuheben droht. Hermes ist das die 3 Götter (Aides, Poseidon, Zeus) zur Einheit verbindende, sie als Einheit setzende Bewußtsein. Apollon aber ist dem Dionysos in dessen höchster Gestalt wesentlich gleich und seine Bedeutung wird daher erst in der Lehre von den Mysterien vollständig erkannt werden können, welche Lehre eine besondere Ausführung erheischt und deshalb in dem folgenden Band gegeben werden wird.

Im Bisherigen behauptet Schelling die ganze Mythologie aus sich selbst und zwar nicht blos im Allgemeinen, sondern bis in ihre einzelnen Zweige und Züge erklärt zu haben. Wir waren bemüht, aus dem reichen Inhalt überall nur die wesentlich neuen Gesichtspunkte, die Momente des Uebergangs und die schlagendsten Bezeichnungen in gedrängtester Uebersicht hervorzuheben. Es sollte uns Leid thun, wenn diese unsere Uebersicht für theologische Leser zu umfangreich, zu ausführlich erscheinen sollte. Offenbar nimmt die Religionsphilosophie, wie die Religionsgeschichte eine wesentliche Stelle unter den theologischen Disciplinen ein und es gereicht gewiß der Theologie nicht zum Vortheil, wollte sie dieselben in den Vorhof der Apologetik oder gar ganz außerhalb ihres Bereichs verweisen und sie der philosophischen Fakultät allein überlassen. Wohl ruht das Christenthum auf eigenem Grunde, und ist nicht aus Heidenthum und Judenthum herausgewachsen; die Offenbarung Gottes in Christo als eine übernatürliche, übermenschliche, übergeschichtliche Lebensmittheilung bildet den festen Grund der Theologie und die heilige Schrift, als Urkunde jener Offenbarung bedarf allerdings zu ihrer Erklärung jener

Disciplinen nicht in systematischer Durchführung. Allein je mehr wir in Christo zugleich den Mittel- und Wendepunkt der Weltgeschichte, den Hersteller und Wiederbringer der abgefallenen Menschheit verehren, je bewußter wir dabei die Universalität des Christenthums erkennen, desto mehr steigt unser Interesse auch für die Irrgänge der ihre eigenen Wege gehenden vorchristlichen Menschheit, die uns außerdem, da die Mission eine Lebensaufgabe und Liebesschuld der Kirche ist, nahe berührt. Auch das Alte Testament fordert neben etlichen Hauptstellen des Neuen zur Beantwortung der Frage auf, wie wir uns den Ursprung des Heidenthums *) zu denken haben? Liegt vielleicht in Kains Absonderung von dem ältesten Geschlecht der Schlüssel des Polytheismus, der also dann nach Creuzer eine Verdunklung des ursprünglichen und historisch geoffenbarten Monotheismus heißen dürfte? oder sollte die Andeutung in Gen. 6 über die Vermischung der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen, die an die Heroen so stark erinnert, den dämonischen Hintergrund des Heidenthums aufdecken? oder reicht die Völkerscheidung bei Babel, oder der Sündenfall für sich selbst schon zur Erklärung des großartigen Räthsels aus? Oder läßt sich die Hauptstelle Röm. 1, 18—32, mit der jedoch 1 Cor. 8, 5. 10, 20 Col. 2, 18 zusammenzunehmen sind, mit der Theorie vereinigen, wonach das ganze Heidenthum nur Verdunklung des subjektiven Gottesbewußtseins wäre, und am Ende nur dem Wesen des von Stufe zu Stufe fortschreitenden Menschengeistes entspräche? Es genüge uns hier, diese Fragen aufzuwerfen, um das Inter-

*) Die Tholucksche Abhandlung über diese Frage ist uns nicht zugänglich gewesen und die bezüglichen Abschnitte in den dogmatischen Werken der neueren Zeit scheinen uns hier gerade manche ungelöste Frage übrig zu lassen.

esse der Theologen für sie aufs Neue zu wecken. Sicher aber ist uns, daß es schon um der Exegese des A. T. willen durchaus nöthig ist, die zahlreichen Entdeckungen in der ältesten Geschichte Asiens und Aegyptens nicht unbeachtet zu lassen und den herkömmlichen Gesichtskreis zu erweitern, da die isolirte Behandlung der alttestamentlichen Geschichte heutigen Tags völlig unmöglich und die Aufgabe vielmehr die ist, die Wanderungen jener ältesten Völker und die Wandlungen des religiösen Geistes in ihrem geschichtlichen Gesammtzusammenhang zu erfassen. Für alle diese Fragen hat insbesondere Bunsen in seinem jetzt vollendeten Werke über Aegypten den reichsten Stoff dargeboten. Noch übersichtlicher aber ist das das gesammte Alterthum und besonders auch die religiösen Vorstellungen behandelnde Hauptwerk von Duncker, dem wir die reichste Belehrung zu verdanken haben. Allerdings verfährt Duncker rein historisch und verfolgt die Wandlungen der religiösen Ideen stets im engsten Zusammenhang mit der übrigen Zeitgeschichte. Was bei Schelling als ideelles Ganzes auftritt, vertheilt sich bei ihm durch viele Jahrhunderte und seine Mythenerklärung ist eine wesentlich naturalistische. Was spätere Priesterweisheit und die ägyptisch-griechische und neuplatonische Spekulation hinzugefügt, seien Ideen, die dem ursprünglichen Bewußtsein völlig fremd seien. Daß aber im Gesammtleben der vorchristlichen Menschheit, in ihren religiösen Ideen zumal, nicht nur ein äußerlicher, sondern ein innerer Zusammenhang, ein Lebens- und Entwicklungsgesetz hervortritt, dieß hat Schelling, mag man nun über Einzelnes richten, wie man will, mit siegreicher Evidenz nachgewiesen. Der Versuch, dieses Entwicklungsgesetz zu finden, darf wohl nicht als ein untheologischer angesehen werden. Gewiß ist nach biblischer Anschauung die außertestamentische Religion ein großartiger Irrgang der Menschheit, die ihre eigenen Wege geht,

der Heerde gleich, die den Hirten verlassen hat. Die heilige Schrift kann, nachdem in Christo der Weg und Zugang zu Gott neu gewonnen ist, allerdings im Rückblick auf diese vorausgegangene Zeit nicht anders urtheilen, als: das Heidenthum ist die σκοτία, die Macht und das Reich der Finsterniß hat sich in ihm ausgewirkt. Die Heiden sind φύσει τέκνα ὀργῆς Eph. 2, 3; sie sind ἄθεοι ἐν κόσμῳ 2, 12; die Natur in ihrem Verlauf und ihren gewaltigen Wirkungen ist an die Stelle des lebendigen, heiligen Gottes getreten und das verdunkelte Bewußtsein ist damit der ματαιότης τοῦ νοός, dem eiteln Dichten anheimgefallen. Sittlich betrachtet muß das Heidenthum als eine ἔχθρα εἰς θεόν, als fleischliche Religion erscheinen und insoferne könnte Nichts unbiblischer scheinen, als dieser Schellingsche Versuch, auf dem Wege der immanenten Entwicklung den Fortschritt zu immer höheren geistigeren Formen aufzuzeigen. Allein die heilige Schrift spricht ja außerdem auch von einer Wirksamkeit des göttlichen λόγος, der ἐν σκοτίᾳ φαίνει Joh. 1, 5 und davon, daß Gott die Zeiten der Unwissenheit in seiner Geduld übersehen, ja daß er den Völkern ihre Zeiten und Länder angewiesen, und daß auch so ihre Aufgabe geblieben sei, Gott zu suchen, der sich ihnen nicht völlig entzogen habe. Auf Grund dieser Stellen, aus welchen man die Lehre von der gratia praeparans und praeveniens, vom λόγος σπερματικὸς entnehmen kann, ist nun aber auch der Versuch zu rechtfertigen, ein Entwicklungsgesetz innerhalb der heidnischen Religionen zu suchen und die Klippe der Religionsphilosophie wird nur darin bestehen, daß sie das Princip des Christenthums mit dem des Heidenthums identisch setzt, ferner darin, daß sie ihrer logischen Consequenz zu lieb die wirkliche Geschichte entweder ignorirt oder um der apriorischen Konstruktion willen verdreht. Wir glauben sagen zu dürfen, daß Schellings Versuch diese beiden Klippen so gut

es nur immer möglich war, vermieden hat und daß in diesen beiden Beziehungen der Fortschritt der Hegelschen Religionsphilosophie gegenüber ein wesentlicher ist. Wir sind dabei gegen Hegel, in dessen Religionsphilosophie wir sein schönstes und tiefsinnigstes Werk erkennen, nicht ungerecht, indem ihm natürlich nicht zugemuthet werden soll, was z. B. die Frage über das Verhältniß Indiens zu Aegypten und die sprachliche Verwandtschaft vieler asiatischen Völker betrifft, zu wissen, was erst die Jahrzehnte nach seinem Tod aufgeschlossen haben. Aber zu großem Vortheil gereicht es nun doch diesem Schellingschen Werk, daß sein Urheber bis in seine lezten Tage mit rüstigstem Fleiß die Entdeckungen in Sprache und Geschichte der alten Welt sich anzueignen und mit dem Scharfsinn und Tiefsinn seines Geistes die inneren Verwandtschaftsbande zu erkennen bemüht war. Deshalb preist ihn auch E. Curtius in seiner Rede, Beruf der Alterthumskunde (in Gelzers Monatsbl. 1857, August S. 72) in den schönen Worten: „jener Mann, welcher zulezt mit dem königlichen Ansehen des Weltweisen unter uns wandelte, hat in ernstem Schweigen, dessen Siegel erst der Tod löste, sein halbes Leben darauf hingewandt, durch die Geschichte des menschlichen Geistes den Geheimnissen der Philosophie näher zu kommen.“ Und auch von Platen möge es hier gestattet sein, die schönen Worte über Schelling beizusezen, wenn er singt:

> Du tauchst die heilge Bienenschwinge
> Herab vom Saum des Weltenblumenrandes
> In das geheimnißvolle Wie der Dinge.

oder:

> Wenn wir zerstückelt nur die Welt empfangen,
> Siehst du sie ganz, wie von der Berge Spize;
> Was wir zerpflückt mit unserem armen Wiza,
> Das ist als Blume vor dir aufgegangen!

Nicht nur, daß er (Seite 407) auf Aufschlüsse aus Bunsens Aegypten „nicht ohne Ungeduld“ hinblickte; wir finden alle namhaften Forscher erwähnt und mit den lichtvollsten, eingehendsten Bemerkungen wird an ihre Resultate angeknüpft. Schelling hat verarbeitet die Werke von Anquetil, Kleuker, Silv. de Sacy, Hyde de rebus Persarum, Hammer, St. Croix, Pococke, Des Brosses, Letronne, Champollion, Wilkinson, Colebrocke, Wilson, Burnouf, W. Jones, Abel Rémusat, Klaproth, Isak Schmidt, Stanislaus Jülien und das journal asiatique wie die asiat. researches sind öfters angeführt. Auf Grund solcher Forschungen wagt er dann (S. 138) die Behauptung, seine Philosophie der Mythologie gebe eine Theorie, die ganz wissenschaftlich und ganz geschichtlich, ganz empirisch und ganz philosophisch sei. Das wahrhaft Geschichtliche sei mit dem Wissenschaftlichen ganz Eins; er habe nur den im Gegenstand selbst liegenden, inneren, objektiven Entwicklungsgrund aufgefunden, die Mythologie habe sich ihm selbst erklärt. Wie bedeutend Schellings Scharfsinn die bisherige Anschauung umgestaltet, wie sinnreich er schwierigen Fragen einen lichten Ausweg zu bahnen versucht, wird schon unsere Darstellung gezeigt haben. Zu den glänzendsten Partieen des Werks rechnen wir die Aufschlüsse über den Zusammenhang des Buddismus mit dem Parsismus, die Umbildung des Bramanismus zum Vischnuismus. Anderes, wie die herrliche Vorlesung (24) über die chinesische Sprache und deren Verhältniß zu den organischen Sprachen, ebenso die kunstgeschichtlichen Winke *) über die Rohheit der ältesten Götterbilder, über Dädalos und die äginetischen Skulpturwerke

*) Ein schönes Denkmal seines Kunstverständnisses bildet die diesem Band als Beilage angehängte Abhandlung Schellings über die Bedeutung eines in Pompeji entdeckten Wandgemäldes.

(655—660), was wir übergehen mußten, wird sich von selbst Anerkennung verschaffen. Aber auch Solches, was auf den ersten Anblick abstrus erscheinen könnte, ist, genauer angesehen, doch mindestens höchst sinnreich und viel geeigneter, das in der Mythologie auftretende Seltsame in seiner Wurzel zu erfassen, als so viele höchst oberflächliche Erklärungen, mit denen ein dürftiger Verstand sich oft so bald begnügt. Schelling selbst sagt (S. 179 und 193), seine Erklärungen werden vielleicht hie und da absonderlich erscheinen, aber die Mythologie drücke sich einmal selbst so kühn aus und es handle sich erst wieder darum, den Schlüssel zu finden für jene höchst sinnlichen und naiven Bezeichnungen, die unsere in allen Stücken überkünstliche Zeit gar nicht mehr recht unbefangen aufzufassen im Stande sei. Und hierin hat er gewiß Recht und kann die gewöhnliche Auslegung kühnlich fragen, wie sie denn jenes reale Verwachsensein mit den Göttern, jene schmerzvollen Peinigungen, jene seltsamen Sitten, Gebräuche, Opfer erklären könne bei ihren rationalistischen und psychologischen Voraussezungen? Die Bedeutung der weiblichen Gottheiten, die Entmannung der Priester, die männliche Aphrodite, jene babylonischen Gebräuche treten gewiß erst bei Schelling in ihrer realen Bedeutung hervor. Denkt man weiter an den ägyptischen Thierdienst und die Bedeutung der Persefone, so wird hier auch, wer sonst mit der gewöhnlichen Symbolik einverstanden ist, sich gestehen müssen, daß da Probleme vorliegen, welche eine andere Erklärung erheischen und gewiß vollkommen berechtigt ist der Spott, den Schelling (S. 630) über Voß und Paulus Deutung der Mysterien ausgießt, wenn er fragt, wozu doch, falls der Raub der Persefone Nichts als das der Erde anvertraute Saatkorn bedeute, eine so kostbare Einkleidung für solch alltägliche Vorgänge? ob denn der Ackerbau ein Mysterium sei, ob etwa die Eleusinien landwirthschaftliche Feste, und die My=

sterienlehre ein cours d'agriculture gewesen sei? So über die Massen dumm und einfältig sei wahrlich das Alterthum nicht gewesen, wie diese Aufklärer es auffassen, sie die für die besser Unterrichteten wahre Obscuranten seien, indem sie instinktmäßig Alles ausrotten, und auch dem Alterthum entziehen wollen, was die Imbecillität und Armseligkeit ihrer eigenen Begriffe und besonders ihrer religiösen Ansichten beschämen könnte.

Insoweit also sind wir mit Schelling einverstanden, als er die überwältigende, reale Kraft der mythologischen Vorstellungen besser als jede andere Erklärung zur Anerkennung gebracht und sich die wahrlich nicht leichte Aufgabe gestellt hat, die Mythologie in ihrer Eigentlichkeit und in ihrer geschichtlichen Selbstentfaltung zu begreifen. Auch die zweite der oben angeführten Klippen sehen wir ihn vorsichtig vermeiden. Es ist in der Mythologie nicht ein einfacher und direkter Fortgang vom Heidenthum zum Christenthum; der ganze mythologische Prozeß ist vielmehr von Hause aus ein nichtseinsollender, die lange Folge einer falschen Freiheitsthat, des Abfalls von dem Einen und wahren Gott, der durch Erhebung des nichtseinsollenden Princips verstellt und dem Bewußtsein verdunkelt wird. Ja Schelling steht nicht an, das ganze Heidenthum als eine Folge der Sünde zu bezeichnen (S. 319) sofern חָטָא, wie ἁμαρτάνειν das a scopo deflectere bezeichnet. Der Urmensch hätte sollen den Ort ergreifen, für den er erschaffen war; soferne er aber die im Urzustand gesetzte Einheit auflöste, ist er den Potenzen verfallen, die sich im Fortgang der Bewegung allerdings herzustellen suchen, deren wahre Gestalt und Bedeutung aber sich erst im Neuen Testament, in Christo offenbart. Das Christenthum also verhält sich zur Mythologie wie die Wahrheit zum Irrthum, wenigstens wenn man das Ganze ins Auge faßt. Allein da im Prozeß des Heidenthums doch

auch eine nothwendige und vernunftmäßige Bewegung Stattfindet, so heißt das Heidenthum auch wieder der Prozeß der sich selbst verwirklichenden Wahrheit. Wir gestehen, daß uns hier ein Dunkel vorzuliegen scheint, dessen Aufhellung wir erst vom 3. Band, in der Philosophie der Offenbarung erwarten. Denn wenn man bei Schelling liest, daß A^3 der Geist in der griechischen Religion zur Herrschaft gelangt, die Befreiung aber von der exoterischen Götterviel heit und die Erhebung zu den rein intelligibeln oder formellen Göttern in den Mysterien vollbracht worden sei, so möchte man fragen, was denn nun dem Christenthum oder der Offenbarung noch übrig bleibe, nachdem der mythologische Prozeß sein Ziel von selbst erreicht habe? Die Antwort wird aber ohne Zweifel der 3. Band dahin geben, daß das Christenthum von ganz anderem Anfang ausgeht, als das Heidenthum, da dieses durch die *nichtseinsollende* That des Urmenschen entstanden die Potenzen verschoben und verstellt hat, während in *Christo* die freie, selbst gewollte Offenbarung Gottes selbst uns entgegentritt. Das Heidenthum und sein ganzer Verlauf gehört deshalb, möchten wir sagen, bei Schelling eigentlich der *negativen* Philosophie an; es ist blos der Vorbegriff Gottes, das Absolute, (das noch lange nicht der wahre Gott selbst ist) dessen Momente im Heidenthum auftreten, und die Potenzen beherrschen als übermächtig gewordene Ursachen das Bewußtsein; dagegen in Christo tritt an die Stelle der στοιχεῖα τοῦ κόσμου der *rein* geistige, das Bewußtsein befreiende Gottesbegriff und es ist der aktuelle Gott, der Vater, der im Sohne erscheint. Die Potenzen sind allerdings dieselben, aber ihre Bedeutung ändert sich durch den völlig verschiedenen Ausgangspunkt der Bewegung. Hierüber also erwarten wir weiteren Aufschluß. Das Bisherige zeigt ferner allerdings, daß Schelling die Alttestamentliche Religion, wenigstens was die Idee des leidenden

Messias, des Knechtes Gottes betrifft, so auffaßt, daß dieselbe mehr dem allgemein mythologischen Prozeß als speziell der Offenbarung ihre Ideen zu verdanken hätte. Er drückt sich zwar mit großer Vorsicht über diesen Punkt aus und ohne Zweifel wird auch erst die Philosophie der Offenbarung hierüber deutlichen Aufschluß geben. Allein wiederholt macht dieser 2. Band geltend, daß ja auch das Heidenthum nicht Entstellung einer etwaigen Uroffenbarung sei, daß sich die Vorstellungen im Heidenthume und beim jüdischen Volke (z. B. die Warnung der Profeten vor Abgötterei als Hurerei und Ehebruch) aus der innersten und tiefsten Natur des Bewußtseins erzeugt haben. Einmal sagt er diese Vorstellungen seien aus derselben Quelle geschöpft, wie die Offenbarung, nemlich aus der Quelle der Sache selbst; es finden sich da Urgedanken, die von der Welt her seien, wie die Urberge (S. 159. 321); alle wirkliche Religion sei Eine, es seien deshalb auch im Heidenthume keine andern Mächte oder Potenzen, als in der geoffenbarten Religion, nur seien die in der Mythologie enthaltenen Begriffe in ihrer wahren Gestalt und Wesenheit erst im Neuen Testamente hervorgetreten. Das Heidenthum könne ein natürlich sich erzeugendes Christenthum heißen, das Judenthum ein unentwickeltes Christenthum. Die messianische Bedeutung des Knechts Gottes aber könne (Jes. 53) nur die leidige Bornirtheit unserer Zeit leugnen, die mit großer Sprachgelehrsamkeit eine eben so große Unkenntniß der Tiefe und des Zusammenhanges des ganzen Alterthumes verbinde. Nur ist aus eben dieser Stelle deutlich genug, daß Schelling unter dem leidenden Messias wesentlich nichts Anderes versteht als seine 2te Potenz, A^2, welche in Folge des Sündenfalls durch Wiedererhebung des B. aus der Gottheit gesezt und entherrlicht, also durch Schuld des Menschen in ihrer wesentlichen Gottheit negirt ist, weshalb Christus sich als Menschensohn bezeichne. Die

Krankheit, die der Messias trägt ist eben der Zustand des Bewußtseins im Heidenthum. Hiemit ist allerdings eine tiefgreifende Umwandlung mit der Messianischen Idee der Profeten vorgenommen, und für die Christologie und die Trinitätslehre ergeben sich da völlig neue Gesichtspunkte. Hierüber wird jedoch ebenfalls Band III. das Nähere nachholen, weshalb wir jezt von weiterer Beurtheilung dieses Punkts Umgang nehmen. Aber daß Schelling selbst hinsichtlich dieser Einreihung des Alten Testaments in den mythologischen Prozeß auf Widerspruch gefaßt ist, zeigt die lebhafte Polemik, (S. 321) in der er ausführt, daß bei der Ansicht der formell orthodoxen Theologen jene Ideen ins Alte Testament nur zufällig, ohne allen universellen Zusammenhang hineinkommen, während das Zusammenstimmen christlicher und heidnischer Ideen nach seiner Theorie eben die Ewigkeit der wahren Religion beweise. Jene Theologen, von denen er Widerspruch erwartet, haben „eben nur Begriffe und Kenntnisse von gestern her, sie wollen nichts lernen, aber wie sie heute das große Wort führen, so werden sie morgen nichts mehr sein."

Wir rechnen uns nicht zu dieser Klasse der formell orthodoxen Theologen und würden gewiß auch recht gern von Schelling lernen, zumal wir wohl wissen, daß die Stellung des Judenthums von jeher eine wahre crux für die Religions-Philosophie gewesen ist. Aber an der freilich nur im Umriß vorgezeichneten Idee des leidenden Messias, der mit A^2 identisch sein soll, ist uns die größte Schwierigkeit, welche diese Schelling'sche Mythologie drückt, erst vollends recht klar geworden. Wenn wir nemlich jezt auf den Kern der Sache selbst eindringen, so ist gewiß die wichtigste Frage, ob denn dem mythologischen Prozeß, dessen Leben und Gemüth bezwingende Gewalt Schelling in so treffender, schlagender Weise aufgehellt hat, in Wahrheit nun eben jene Potenzen zu Grunde

liegen? ob alle die Bewußtseins-Momente, welche jene Religionen in so signifikanter Weise aufzeigen, auf nichts Anderes zurückzuführen seien, als auf — A, das als sich erhebend B heißt, dem dann + A und ± A in stufenmäßigem Fortgang entgegentreten. Wir bekennen, daß uns diese Schelling'sche Theorie auch nach dem angestrengtesten Nach- und Durchdenken nicht völlig deutlich, nicht vollkommen vorstellbar werden will und wir glauben auch den Grund entdeckt zu haben, von dem jene Schwierigkeit herstammt. Es kreuzen sich nemlich — wenn wir nicht irren — in dieser ebenso tiefsinnigen als künstlich ersonnenen Theorie 3 ganz verschiedene Erklärungs-Versuche. — Klar ist 1) daß der im Urmenschen zur Ruhe gekommene Naturprozeß, dessen Wesen in der Bewältigung des blinden, chaotischen Seins und dessen Verklärung in Ordnung und Schönheit bestehe, durch die Urthat der falsch angewandten Freiheit sich aufs Neue erregte. An dieser ersten Ursache gewinnt Schelling das realistische Princip für seine Mythen-Erklärung und dies ist die Quelle seiner tiefsinnigsten Deutungen, also z. B. des Gestirn- des Thierdienstes. Da aber die Mythologie doch innerhalb des Bewußtseins sich erzeugt, so muß Schelling 2) auch ein idealistisches Moment der Erklärung anerkennen; die Natur, die Götter erscheinen dem Bewußtsein in dieser oder jener Form und man möchte sich oft ganz nur dieser Erklärung, die an Hegel stark genug erinnert, überlassen, weil hier alles lichtvoll und deutlich ist. Das B wäre hienach nichts Anders, als der Anfangs völlig überwältigende, betäubende Eindruck, den die Natur, die Himmelskörper, der Jahreslauf auf das kindlich-empfängliche, geistig noch wenig selbstständige älteste Geschlecht geübt hätten. Der Verstand, der Geist, die sittliche und ideale Weltansicht erhebt sich nur auf Grundlage jener realen, mit der Natur selbst verwachsenen Weltanschauung. Ob nun aber gleich Schelling

dieses idealistische Moment nicht läugnen kann und auch nicht zu verläugnen braucht, so wäre doch seine Theorie völlig zerrissen, wollte man Alles nur idealistisch auffassen; es bleibt das wesentlich Neue und ihm offenbar Wichtigste 3) seine Potenzenlehre. Es handelt sich in lezter Instanz bei der Mythologie durchaus nicht blos um die Natur und das Bewußtsein; die Potenzen sind es, deren im Urmenschen zur Ruhe gekommene Spannung durch falsche Freiheit aufs Neue verkehrt wird. Was als Seinkönnendes, — A dem Menschen unterthan geblieben wäre, wird, zur Wirklichkeit erhoben, übermächtig, wendet sich gegen den Menschen (S. 164), zeigt ihm plözlich ein ganz anderes Antliz; der Mensch geräth in die Gewalt dieses Princips, das aber nun sich auch nicht mehr innerhalb der Schranken des menschlichen Bewußtseins hält. Wir können uns unter dieser Verwandlung des zunächst doch blos logisch abgeleiteten — A, des Möglichen, in ein Materielles und endlich blind Reales, nichts Anderes klar vorstellen, als daß die Natur für das Bewußtsein diese überwältigende Gewalt bekommt. Dabei kann man sich auch die Ausdrücke Schellings noch aneignen, daß das Bewußtsein in Folge jener That ekstatisch, außer sich gesezt, völlig unfrei sich befinde; aber sogleich die Erklärung des Zabismus, wo statt einer materiellen Natur, vielmehr das immaterielle Gestirn, das Astrale verehrt werde, zeigt, daß Schelling hier ganz anders denkt, und vielmehr eine Art von weltschöpferischem Prozeß dem Urmenschen vindicirt. Und hier gestehen wir, daß uns dieser Vorgang nicht recht deutlich geworden und daß obige 3 Ableitungen unter einander nicht leicht zusammenstimmen. Es wiederholt sich (S. 178) in der Mythologie der Naturprozeß; das ursprüngliche Bewußtsein, welches ja nur das zu sich selbst gebrachte Wesen der Natur sein soll, bewahrt alle Momente jener Vergangenheit in sich; aber indem es nun jenen ersten, in der

Natur bewältigten Grund exaltirt, fällt es (S. [illegible]) *nicht* der *Natur anheim*, sondern „durch eine wahre Verzauberung wird es außer die Natur versetzt in jenes vormaterielle, geistige Prius der Natur," es fällt also nicht, wie man denken möchte, der Natur, sondern es fällt den *Potenzen*, den formellen Göttern, den Urgöttern anheim, die als succesive Götter an die Stelle des wahrhaft Einen, alleinigen Gottes gesetzt sind, die sich auch zu dem ganzen Prozeß als Ursachen verhalten. Mit dieser Erklärung befinden wir uns offenbar ganz außerhalb und jenseits der Sphäre des menschlichen Bewußtseins und darum ist es so schwierig, bei dieser Entwicklung, wie doch Schelling will, stets etwas Wirkliches, im Bewußtsein Nachwirkendes zu erkennen.

Wie sich zu dem mythologischen Prozeß die rein rationale Philosophie als metaphysischer Unterbau verhielt, so bekommen wir bei Schelling als vorausgehendes oder begleitendes Phänomen der Mythologie die *Natur*. Es ist höchst merkwürdig, wahrzunehmen, wie Schelling nun auch die glänzendste Entdeckung seines Geistes, die *Natur-Philosophie* in verjüngter Gestalt, ob auch unausgeführt, doch deutlich genug der Philosophie der Mythologie so zu sagen einverleibt. Da sich (sagt er S. 127) in dem mythologischen Prozeß, der Prozeß der Schöpfung wiederholt, so kann es uns nicht wundern, daß die Mythologie so viele Beziehungen auf die Natur darbietet, wie denn auch zum Voraus erhellt, daß indem wir den die Mythologie erzeugenden Prozeß darstellen, ebendamit eine *Natur-philosophie*, nur gleichsam in einem höheren Reflex gegeben sein werde. Schellings Epoche machendes Wort aus seiner jugendlichen Glanzperiode: die Natur ist der sichtbare Geist, der Geist ist die unsichtbare, die innerlich gewordene Natur, erscheint nun auf der Grundlage der Potenzenlehre weiter und konkreter bestimmt, und die Philosophie der Mythologie ist (S. 258),

„ob auch nicht der Intention, so doch der Sache nach Naturphilosophie.“ Vom Begriff der Materie und den Elementen ist oben schon einiges vorgekommen. Dem getheilten materiellen Sein geht ein blos bestimmbares, immaterielles voraus, ein Prinzip, das wir uns ursprünglich im Gedräng eines Widerspruchs vorstellen müssen, der dadurch ausgeglichen wird, daß B seine centrale Stellung aufgibt und sich der höheren Potenz unterwirft. So äußert sich denn Schelling je an den dem mythologischen Prozeß entsprechenden Stellen über die Natur der Elemente (S. 197), über Gestirne, Krystalle, (266. 270), über die Entstehung der Urgebirge (S. 355 gegen die Neptunistische Ansicht), über Meteorsteine und heiße Quellen (358) u. A. Ganz besonders instruktiv für diese veränderte Naturphilosophie ist die Stelle (S. 582), wo Schelling sagt: alle Qualität in der Natur hat nur Bedeutung, inwiefern sie selbst ursprünglich Empfindung ist. Die Qualitäten der Dinge lassen sich nicht mechanisch, äußerlich, sie lassen sich nur aus ursprünglichen Eindrücken erklären, die das Wesen der Natur in der Schöpfung erhielt. Wer kann sich denken, daß der Schwefel, der Dunst der Schwaden und flüchtiger Metalle oder die unerklärbare Bitterkeit des Meers nur Folge einer blos zufälligen, chemischen Mischung sei? Sind jene Substanzen nicht offenbar Kinder des Unmuths, des Schreckens? Das Wasser ist überall in der Mythologie der erste materielle Ausdruck jener Wollust der Natur, die sie empfindet, indem sie Natur wird, indem sie aus der ursprünglichen Spannung heraustritt, die Strenge in ihr nachläßt, die Starrheit sich erweicht. . . . .

Hierüber getrauen wir uns kein Urtheil; daß aber Schelling den Schwierigkeiten, in die sich seine Weltansicht verwickelt, nicht aus dem Wege gegangen, sondern mit aller Energie auch die Konsequenzen seiner Potenzenlehre offen ausgesprochen,

folgt auch aus diesen der jezt weit verbreiteten rein physischen Weltanschauung so schroff entgegenstehenden Andeutungen. Wir kehren zu unserer Besprechung der Mythologie zurück, indem wir die weitere Schwierigkeit erwähnen, die für Schelling außer der Potenzenlehre daraus entsteht, daß der Urmensch und namentlich sein Verhältniß zu der individualisirten Menschenwelt, zu der vorgeschichtlichen Menschheit noch so wenig im Bisherigen aufgehellt ist. Der Urmensch heißt a^{a} und ist also ein wahrer ἀντίθεος, ein geschaffener, gewordener Gott, der Gott in kreatürlicher Gestalt (S. 124) und ebendarum ist der Urmensch mit Gottes Wesen so tief verwachsen, daß, wenn er die Potenz (B) erregt, sich ihm damit der Gott selbst bewegt, der Mensch (d. h. die Menschheit) aber den Potenzen anheimfällt und den mythologischen Prozeß gleichsam als ein Schicksal sich zuzieht. Schon Band I, S. 300 hat zugeben müssen, die Frage, wie sich dieser Urmensch zu den vielen einzelnen Individuen und zu den Völkern, die doch eigentlich alle denselben Prozeß in sich wiederholen, verhalte, sei eine schwierige. Zu ihrer Aufhellung fanden wir auch im zweiten Band Nichts beigebracht. Man möchte vermuthen, hier wäre der Ort, wo Schelling den Prädeterminismus seiner Freiheitslehre dem jezigen System einreihen könnte; da sich aber hievon Nichts vorfindet, da vielmehr allen Ernstes der Urmensch als ein wirklicher Herr der Natur und als Einer, dem die Potenzen und die Weltordnung anvertraut sind, auftritt, so bliebe hier nur übrig zu sagen: *Entweder* dieser Urmensch ist eben der ideale Mensch, d. h. der Begriff der gesammten Menschheit, wobei dann freilich, was Schelling als realen Erfolg des Willens vom Urmenschen darstellt, blos idealistisch zu erklären wäre; *oder* es bliebe eine unausfüllbare Kluft zwischen jenen Ersten und den Vielen, die man sich aber am liebsten dadurch ausfüllen würde, daß man, da die Mythologie Sache der *Völker* ist, vom Anfang

an eine individuell gegliederte Menschheit annähme, innerhalb deren der Prozeß sich ausbreitete.

Unsere bisherigen Bemerkungen bezogen sich vorzüglich auf den Anfang des mythologischen Prozesses und hier also zeigen sich gewisse Dunkelheiten, wenn man versucht, die Sache konkret zu denken und sich den Uebergang der Potenzenspannung ins Bewußtsein der Menschheit vorstellig zu machen. Sind wir nun aber auf dem sichern Grund und Boden des Völkerlebens angelangt, so ists eine wahre Lust, hier an der Hand Schellings jene ältesten Gefilde der Geschichte zu durchwandern. Eine sehr erwünschte Vergleichung für den, der diese Forschungen nicht selbstständig machen kann, bildet hier für viele Fragen das bereits erwähnte Werk von Bunsen über Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte, dessen Vollendung*) Schelling nicht mehr erleben durfte. Da Bunsen sich die umfassende Aufgabe gestellt hat, in diesem Werk alle neueren Forschungen über Asien und Aegypten, sowohl was die Sprache, als was das geschichtliche Alterthum aller dieser Völker betrifft, in einem großartigen Gesammtüberblick zusammenzustellen, so haben wir an seinem Werk zugleich einen Höhemesser des Schelling'schen Fleißes und können sehen, wie weit die Schelling'schen Konstruktionen des mythologischen Prozeßes mit den geschichtlichen Resultaten neuerer Forschungen übereinstimmen. Und da bemerken wir in der That, daß diese beiden Werke einander in vielen Punkten ebensosehr zur Bestätigung als zur Ergänzung dienen. Auch Bunsen, obwohl es ihm vorzugsweise um chronologische Sicherheit und Gruppirung der ältesten Geschichte zu thun ist, spricht es offen aus, daß die Forschung

*) Die 2 oder eigentlich 3 lezten Bände sind vom Jahr 1856 und 1857. Der 5. Band ist Schelling dedicirt und trägt auf dem Titelblatt Schellings Bild, umgeben von Hieroglyphen; darauf folgen Distichen auf Schellings Genius.

ohne Ideen kein Licht in jenes verworrene Dunkel bringe; er hat deshalb den ältesten Sprachen und der Entdeckung einer Ursprache und ihrer Verzweigung einen sehr bedeutenden Theil seines Werkes gewidmet. Er glaubt diese einzige Entdeckung des Verwandtschaftsbands, das alle Sprachen umschlinge, reiche hin, um die Einheit des Menschengeschlechts zu erweisen (V, 26). Was die Methode der Schellingschen Mythologie betrifft, scheint es zwar, daß Bunsen fürchtet, die psychologisch-geschichtliche Betrachtung trete hinter die ontologische etwas zurück (V, 214); auch an einer andern Stelle (V, 54), die vielleicht indirekt gegen Schelling gerichtet ist, meint Bunsen, daß es auch der geistreichsten Behandlung der Mythologie leicht begegne, daß sie das Geschichtliche zu Gunsten eines Gedankens vermische und verwische, weil man durch das Hervorleuchten tiefer Gedanken der Gottsuchenden und Gottliebenden Seele (so erklärt sich also Bunsen die Mythologie) gleichsam berauscht werde. Aber wenn wir die großen Epochen jener ältesten Völkergeschichte betrachten und uns fragen, welches denn das bewegende Prinzip und das Moment des Fortschritts sei, so finden wir hierüber bei Bunsen keine genügenden und befriedigenden Aufschlüsse; eigentlich ist es eben die Zeit, d. h. die Bewegung selbst, die jene Unterschiede hervorbringt; ein Entwicklungsgesez haben wir wenigstens in diesem ägyptischen Werk nicht gefunden. Mit Schelling stimmt er darin überein, daß auch er sagt, ein Gegensaz im Gottesbewußtsein rufe jedesmal auch eine Veränderung in der Sprache hervor. Die Mythologie nennt er etwas unbestimmt (V, 60) das Urepos und Urdrama der Menschheit von den göttlichen Dingen und den Anfängen der menschlichen; sie sei ein Gedicht geboren aus uranfänglichen Anschauungen, urweltlichen Erinnerungen und eigenen Erlebnissen.

Was nun Aegypten insbesondere angeht, so hat Bunsen (I, 431. V, 191. 203) so ziemlich festgestellt, daß die 8 oder

eigentlich 7 Götter der ersten Klasse großentheils landschaftliche Gottheiten von Ober- und Nieder-Aegypten gewesen seien, und daß die Achtzahl, die Schelling durch die Zuhilfenahme der weiblichen Gottheiten erreicht, sich eigentlich auf eine Dreizahl reducire, nemlich 1) die kosmogonische Kraft in Phtha; 2) Ra der Sonnengott; 3) Set, die Zeit als menschenschaffende Kraft, wozu erst später Menes und Osiris kommen. Die Siebenzahl bilden die 5 Planeten nebst Sonne und Mond, welche Sinnbilder der kosmogonischen Kraft des Weltalls seien. Hiedurch würde allerdings Schellings mühsame Konstruktion alterirt und es ist offenbar Schelling selbst die Schwierigkeit nicht verborgen geblieben, wie hier die provinzielle Scheidung der Götter mit der von ihm geforderten Einheit der ägyptischen Religion soll zusammen bestehen können (S. 411). Die allgemeine Verehrung von Isis und Osiris sezt Bunsen (I, 484) erst ums Jahr 1300 vor Christus, wiewohl auch er zugibt, daß sich in diesen beiden gleichsam das ganze frühere Göttersystem wiederhole. Wenn aber Schelling alle Völker in der vorgeschichtlichen Stille und Ruhe verschlossen denkt, bis sie nach höherem Gesez zugleich mit ihrem Hervortreten Mythologie, Sprache und Volksthum erlangen, so versezt Bunsen die Wiege der Menschheit in das armenisch-kaukasische Urland; an die Stelle der babylonischen Völkerscheidung sezt er eine große physische Umwälzung des Erdballs, welche die Völker aus Nordasien nach Osten und Westen getrieben habe. Diese Katastrofe, die mit der Noachischen Fluth zusammenfiele, hätte etwa 10,000 v. Chr. stattgefunden; China aber, Aegypten und Turan sollen von jenem Ereigniß unberührt geblieben sein. Für das Alter der Menschheit auf Erden berechnet Bunsen 20,000 Jahre vor Chr. Aegyptens Geschichte beginne 3623 mit Menes, die babylonische 3784 v. Chr.; vor Menes aber sei Aegypten ein Doppelreich gewesen und haben die thinitischen und memphi-

tischen Dynastien gewechselt während 5500 Jahren. Aber vor Aegypten existirten ein äthiopisch-baktrisches und ein turanisches Weltreich (Nimrod). Der älteste mythologische Glaube der Menschheit sei als Niederschlag des asiatischen Völkerlebens früh im Nilthal erstarrt. Ueber den Einfluß des Orients und Aegyptens auf Griechenland äußert sich Bunsen, wie Schelling und die meisten neueren Forscher dahin, daß ein Zusammenhang der hellenischen Mythologie und Kultur mit Asien und der baktrischen Urzeit durch die Pelasger, welche die Vorstufe des Jonismus bilden, anzunehmen sei, wofür auch viele semitische und phönikische Wurzeln im Griechischen und manche Götternamen (z. B. Athene = Tanais, Neit) sprechen, daß aber die Hellenen alles Ausländische originell umgestaltet, die alten Naturgottheiten zu Idealen der Menschheit umgebildet haben. Der überlieferte Stoff sei in Griechenland umgebildet „von einem spielenden Götterkinde, in dessen Brust das Geheimniß der Seele und der Zauber der Schönheit schlummert".

Duncker in der Geschichte des Alterthums I, 53 findet den Grundgedanken der ägyptischen Religion in dem Gegensatz des Lebens und des Todes. Osiris bedeutet ihm den Prozeß der vegetativen Natur, Typhon den Gegensatz des öden, salzigen Meers zum befruchtenden Nilwasser. Im Uebrigen hält Duncker, wie Bunsen, dessen ungeheuerliche Zahlen er jedoch mit Stillschweigen übergeht, den Gegensatz des memphitischen und thebaischen Glaubens aufrecht, welch letzterer den Amun an die Stelle des Phtha setze. Erst spät haben die Priester an das alte Göttersystem kosmogonische Theorien angeknüpft und die natürliche Geltung jener Götter in abstrakte Potenzen umgewandelt. Ebenso sei der babylonische Bel und Mylitta ursprünglich nichts (I, 115) als Sonne und Erde und daß Mylitta das materielle Prinzip überhaupt bedeute, eine philosophische Erfindung späterer Zeit. Die Mannweiblichkeit in

der assyrischen Religion jedoch weiß Duncker (I, 297) lediglich nicht zu erklären.

Indien*) erklärt Bunsen für eine verhältnißmäßig junge Kolonie aus Baktrien, während Sina von Anfang an ein völlig abgeschlossenes, isolirtes Volk ist und außer allem Zusammenhang mit der übrigen Menschheit verharrt. Persien tritt um 5000 (Duncker II, 317 sagt 1300—1250) mit Zoroaster in die Geschichte; die Einwanderung der Arier ins Indusland erfolgt um 4000; Aegypten aber, dessen Dynastien, auf deren Ordnung Bunsen so unsäglich viel Fleiß verwandt hat, einen Zeitraum von 10000 Jahren erfordern, bildet nach Bunsen eben die Brücke, auf der man von der geschichtlichen in die vorgeschichtliche und urweltliche Zeit überzugehen hat. Bunsen versucht deshalb folgende Klassifikation: 1) 20—15000 Sinismus; 2) 15—12000 turanische Bildung, Tibet; 3) semitisch-iranische Epoche und Chamismus 12—11,000; 4) Semitismus und Finnismus 10000—7250; 5) Iranismus 7250—4000. Das Auftreten Abrahams setzt Bunsen um 2877, das des Moses aber erst um 1320 (hier stimmt Duncker ein I, 197) und die Kinder Israel müssen nach Bunsen 900 Jahre in Aegypten wohnen. Natürlich wird diese Bunsensche Chronologie auch vielfach angefochten werden; aber Vieles scheint uns doch durch seine Forschungen genügend begründet und gerade bei Kardinalfragen, wie über die geschichtliche Reihenfolge Aegyptens, Chinas und Indiens stimmt Schelling mit Bunsen überein. Was aber das Religionssystem der Inder betrifft, so äußert sich auch hier-

---

*) Vgl. hierüber Bunsen V, 21. VI, 204 und Roth 3 Abhandlungen zur Literatur und Geschichte des Weda, Tüb. 1846 — eine auch von Bunsen und Duncker mit Auszeichnung angeführte Schrift, sowie die Abhandlung von Roth über den Rig-weda in der Allg. Monatsschrift 1851 Augustheft; und Duncker Band II.

über Duncker nüchterner und behauptet, die ältesten Indier haben nur den Himmel, das Licht und Feuer und Dämonen verehrt. Brahma (2, 65) sei der Gott des Gebets und von den Priestern an die Stelle des ursprünglichen Indra gesezt worden; die Umwohner des Indus haben die alten Naturgötter Indra, Mitra, Vaja und Agni verehrt, die Priester aber haben eine spiritualistisch-phantastische Theorie ersonnen. Brahma sei ein philosophischer Gott, (2, 178. 230) habe aber im Glauben des Volks den Indra nie eigentlich verdrängt und erst später, aus Opposition gegen den Buddhismus sei der Gott Siva, als Gott des Wachsthums, des tropischen Regens, mit Donner und Bliz und Vischnu als wohlthätiger Geist der Luft und des Lichts aufgetreten (etwa ums Jahr 500—300 v. Chr.).

Eine weitere Uebereinstimmung Schellings mit einer andern Autorität, wir meinen mit Hegel, wollen wir nicht weiter ausführen. Sie drängt sich von selbst auf; doch ist deutlich, daß die Differenz im Ganzen und bei wesentlichen Einzelheiten überwiegt. Dem Christenthum versucht Schelling eine principiell neue Bedeutung gegenüber der ganzen mythologischen Vergangenheit zu vindiciren, während bei Hegel der Gottesgedanke die einzige Wurzel des ganzen Prozesses ist, nur so, daß die Idee Gottes zunächst als unmittelbare mit der Natur behaftet auftritt, sich aber mehr und mehr vergeistigt. Die Hegelsche Grundeintheilung 1) in Naturreligion, 2) in solche Religionen, die den Uebergang zur Religion der Freiheit bilden, 3) in Religionen der geistigen Individualität stimmt mit der Schellingschen stark überein und entspricht bei diesem genau den Formen, die unter der Herrschaft des B, des + A, des ± A stehen. Hinsichtlich der Deutung der indischen Religion befand sich Hegel noch in Abhängigkeit von den Schlegelschen Schriften und was den Fortschritt vom Judenthum zur griechischen und römischen Religion betrifft, hat Hegel ent-

schieden geirrt; auch ist ihm Schelling, was die Philosophie der Sprache, dann was die Kenntniß der Veden, des Buddismus betrifft, und überhaupt an individuellem Blick in den innersten Genius der Völker und ihrer Systeme unstreitig überlegen. Die Methode im Allgemeinen aber zeigt eine Grundverwandtschaft dieser beiden Systeme, die sich nicht verkennen läßt.

Hierüber mag sich die philosophische Kritik weiter äußern und auch wir versagen es uns hier nur ungern, etwas ausführlicher in eine Vergleichung der Hegel'schen und Schelling'schen dialektischen Methode einzugehen. Theilweise ist dieß schon von uns geschehen; was aber die noch ausstehende Beurtheilung der eigentlichen Ontologie Schellings betrifft und die Frage, ob und in wieweit seine Potenzenlehre als zureichend und vollständig ausgeführt gelten dürfe, so wollten wir hier an uns halten und nicht urtheilen, ehe Band III. des Nachlasses, der auch eine kritische Geschichte der spekulativen Systeme geben wird, hierüber noch weitere Belehrung gebracht haben wird. Aber jezt schon ist klar, daß Schelling den Begriff des apriorischen Wissens viel eingeschränkter faßt, als Hegel, dessen Logik, wie seit Trendelenburgs Untersuchungen Jedermann weiß, ja zugleich das ganze Reich der Wirklichkeit, der Anschauung in sich verarbeitet, aber eben deshalb die meisten Kategorien nur mit Unrecht als apriorische Denkbestimmungen aufgeführt hat. Die Selbstbewegung des Begriffs behauptet allerdings auch Schelling, aber die meisten konkreten Begriffe, die sich auf die Erfahrungswelt beziehen, können bei Schelling nicht apriori deducirt werden und der Alles erklärende Begriff des aktuellen göttlichen und menschlichen Willens, den Hegel nicht zu seinem Recht kommen läßt, weshalb dann aber auch der Uebergang von der Logik zur Naturphilosophie rein erschlichen ist, bringt eine durchgreifende Veränderung bei Schelling her-

vor. Hierüber muß also die im Band III. zu erwartende Geschichte der Philosophie und die weitere Abhandlung über das Verhältniß der negativen und positiven Philosophie Belehrung bringen. Wir sind außerdem begierig zu vernehmen, welches Urtheil die klassische und die orientalische Philologie über Schellings Mythologie fällen wird. Fast vermuthen wir, daß die Orientalisten auf Schellings Ideen bereitwilliger eingehen dürften, als die s. g. Humanisten. Diese nemlich, sofern sie sich in der Mythologie gerne auf Griechenland und das älteste Italien beschränken, sind in ihren gewichtigsten Stimmführern noch immer geneigt, alle Mythen physikalisch zu erklären und erst später sollen sich dann sittliche, politische, geistige Ideen auf dem Grund der Naturgottheiten erhoben haben. Dagegen zeigt ein Blick in die ägyptische und indische Mythologie, daß hier theogonische und kosmogonische Ideen vorliegen und daß nur ein wirklich philosophisches System zur Erklärung ausreicht. Kommen aber die klassischen Philologen an die Schellingsche Ableitung und Deutung des Janus, der Urania, Nemesis, Adrasteia, an die Apaturien, lauter Fragen, die sie viel einfacher zu beantworten pflegen, so fürchten wir, sind sie mit ihrem Urtheil schnell fertig und verwerfen wegen einzelner Absonderlichkeiten *), die wie Spielereien des Scharfsinns aus-

*) Ἀδράστεια bedeutet nach Schelling die Göttin, die das Ungeschehene, τὸ ἄδραστον zum Geschehen bringt, was allerdings in der Endsylbe εια nicht liegen kann; das Lexikon übersezt die Unentfliehbare, Creuzer (Myth. III, 107) von ἀ-δρᾶν die Hindernde; Walz denkt an die Ableitung von der ägyptischen Athor. Ebenso sind die ἀπατούρια (bei Schelling ein Betrugsfest) nach dem Lexikon = ὁμοπατρούρια d. h. ein Fest der Vereinigung der φρατρίαι. Daß Janus statt Hianus von hiare = χαίνειν abstamme, hat schon Festus gesagt. Im Uebrigen darf sich Schelling für seine schon I, 469 niedergelegte Bemerkung, daß Etymologien ein

sehen, das Ganze und bleiben im Uebrigen ihrer physikalisch-allegorischen Deutung getreu, obwohl jüngst Wieseler in der Narcissossage über diese Erklärung witzig bemerkt hat, ihr einziges Thema sei eigentlich doch immer nur das Alte: wenn es regnet, so wird es naß. Gewiß ist es aber auch der klassischen Philologie nahe genug gelegt, etwa auch nur zur Erklärung des Hesiod und Herodot, tiefere Ideen aus der Philosophie zu Rathe zu ziehen, damit nicht Schellings Tadel sie treffe, der (S. 305) zunächst gegen Buttmanns Deutung des Kronos sagt, den Philologen sei es meist mehr darum zu thun, die schriftlichen Denkmale des Alterthums, als das Alterthum selbst zu erklären. Wem etwa die Schelling'sche Deutung der Nemesis abstrus erscheint, der vergleiche nur einmal die gelehrte, mit allem möglichen kunstgeschichtlichen Apparat überladene Abhandlung von Walz de Nemesi Graecorum 1852. Hier ist allerdings Alles sehr einfach: Nemesis ist die Dea, cui munus mandatum est, res humanas aequa lege temperandi und ihre Aufgabe ist nichts Anderes, als das μηδὲν ἄγαν zur Geltung zu bringen. Allein wie nun Walz die Züge der Göttin im Alterthum zusammensucht, wird auch er genöthigt, die Adrasteia, Cybele und Aphrodite mit hereinzunehmen; dies geschieht aber so völlig principlos, ohne Unterschied der Zeiten, Völker und Begriffe, daß man mit Schelling (S. 245) mit Recht sagen kann, es

---

schwieriges und schlüpfriges, aber bei einem höheren wissenschaftlichen Standpunkte nicht zu vermeidendes Geschäft seien, nicht nur auf die meisten Philosophen sondern auch auf die Philologen selbst als Vorgänger berufen, da G. und K. F. Hermann in der That noch Kühneres versucht haben. Schon Cicero de off. I, 7 sagt hierüber: Quamquam hoc videbitur fortasse cuipiam durius, tamen audeamus imitari Stoicos, qui studiose exquirunt, unde verba sint ducta.

sei dies eine fast träumerische Art, Alles mit Allem zu verbinden. Auch Herbst hat in der trefflichen Schrift „das klassische Alterthum in der Gegenwart" (1852) darauf gedrungen, die Philologie müsse die bei Vielen beliebte blos antiquarische Behandlung des Alterthums und der Religion mit einer historischen und philosophischen Behandlung verbinden. Und diesen Wunsch konnten wir auch durch die so lichtvollen Beiträge, die wir zur Erklärung der griechischen Mythologie durch die Schriften von Groote, Curtius und Duncker erhalten haben, nicht für völlig befriedigt erkennen. Mit großem Scharfsinn weist Duncker nach, daß die ältesten griechischen Götter Zeus, Dione, Hera, Demeter, Hermes, die man für pelasgisch (Pelasger = πάλαι γενόμενοι = Altvordern überhaupt 3, 24) erklärt, nach Name und Bedeutung alt arische Grundlage an sich tragen. Es seien die Phänomene des Himmels, Licht, Winde, Wolken, die das Auge und das Gemüth des Volks auf sich gezogen haben. Pallas z. B. ist der befruchtende Gewitterregen und sie ist aus Zeus Haupt geboren, weil blauer Himmel auf den Sturm folgt: denn Zeus ist die heitere, obere Luft, der deshalb auf dem Olymp d. h. über Regenwolken thront. Athene heiße Tritogeneia von Triton, dem Geist der rauschenden Meeresfluth, weil aus der Meeresfeuchtigkeit Gewitterwolken sich bilden. Apollo ist die Sonne, Helena = σελήνη. Erst durch die Heldengestalten des Epos und dessen realistische Tendenz seien dann die nebelhaften Gestalten dieser ältesten Götter plastisch umgebildet worden (3, 298), während Anderes, wie die Titanen und Giganten an Indische Gottheiten erinnern, die Entmannung des Uranos und Kronos aber auf kärisch-semitische Einflüsse des 7. Jahrhunderts zurückzuführen seien (3, 574). Der Dionysosdienst sei von Kleinasien aus neu belebt worden (4, 266) und auch Isis und Osiris seien darin wieder zu erkennen.

Gegen derartige Forschungen und Deutungen wird nun gewiß sich auch die Philosophie der Mythologie nicht verschließen; wollte man nun aber die Sache umkehren und auf Grund des angeführten Details triumphirend gegen die Schelling'sche Auffassung geltend machen, daß also alle diese philosophischen Konstruktionen reine Imagination seien, weil die Wirklichkeit der Geschichte und die historisch nachweisbaren Momente der Umgestaltung des religiösen Bewußtseins ganz andere Erklärungsursachen an die Hand geben, als diese philosophischen Begriffe oder Potenzen; so möchten wir doch schließlich mit allem Nachdruck die Gegenfrage erneuern, ob denn diese jezt allgemein beliebte psychologisch-physikalisch-historische Erklärung auch eine ausreichende und genügende heißen dürfe? Hat Schelling nicht völlig Recht, wenn er gegen sie geltend macht, daß sie gerade die schwierigsten Probleme entweder ganz ignorire oder sich mit oberflächlichen Voraussezungen begnüge? Will man nicht im Bunde mit dem Materialismus die Menschheit im Einzelnen wie im Ganzen als ein Produkt zufällig wirkender, stofflich-organischer Kräfte ansehen, so muß man doch eine oberste Vernunft, ein Entwicklungsgesez, eine Vorsehung, die den Gang der Welt regelt und den Fortschritt aufrecht hält, annehmen. Diese oberste Vernunft aber als eine selbst unbewußte, immanente, sich durch Natur und Geist explicirende Entelechie nach Art der Hegelschen Spekulation anzusehen, genügt offenbar nicht. Dies sollte schon der Vorgang des Erfinders dieses tiefen Begriffs, das ganze System des Aristoteles selbst zeigen, bei dem es wahrlich nicht spekulatives Unvermögen war, was ihn trieb, sich bei dem Ineinander von Form und Materie, von Idee und Erscheinung nicht zu beruhigen. Indem Hegel und seine Schüler den Aristotelischen Gott, dieses reine Fürsichsein, dieses wandellose Beruhen des Denkens in sich selbst als Abstraktion bezeichneten und den Fortschritt

über Platon und Aristoteles eben darein sezen, daß sich, wie sie sagen, die Idee selbst zur Erscheinung fortbestimme, daß die Weltwirklichkeit ihre Wahrheit eben an der Idee habe, — haben sie vielmehr die Reinheit der Idee selbst aufgegeben und mit den blos logisch=dialektischen Bestimmungen diejenige Ursache, die causa efficiens verloren, welche Platon und Aristoteles anstrebten, indem ihr Gott die Ursache der Verwirklichung der Idee sein sollte. Allerdings aber reichte hiezu die bei beiden vorherrschende Categorie des reinen Denkens nicht aus und Schellings Spekulation machte deshalb den wesentlichen Fortschritt dadurch, daß sie als das πρῶτον κινοῦν in Gott den Alles erklärenden Willen sezt, dem die apriorisch zu findenden ontologischen Bestimmungen als Unterlage, Momente der Verwirklichung dienen. Hier also lag ein Problem vor, zu dessen Lösung sich Schelling eben so sehr durch die metaphysischen Vorarbeiten der Geschichte der alten und neuen Philosophie, wie durch die Nothwendigkeit getrieben sah, der Weltbewegung, der Welt= und Religionsgeschichte ein wahrhaft erklärendes Prinzip voranzustellen. Ohne einen in sich selbst lebendigen, geistigen Gott bleibt die ganze Weltentwicklung unerklärlich und wie Schelling treffend sagt, ohne Anfang und Ziel.

Aber die gewöhnliche psychologisch=physikalisch=historische Mythendeutung leidet noch unter anderen ungelösten Voraussezungen. Der Philosoph fragt mit Recht: woher denn jener Zusammenhang unter den Völkern und eben damit zugleich unter jenen Ideen und soll es zufällig sein, daß sich die Eindrücke des Naturlebens auch in die tiefsten geistigen Gedanken fortsezen? woher überhaupt jene reale Macht der äußern Natur auf das innerste Gemüthsleben ganzer Völker? Es walten hier tiefere und reellere Bezüge, und deren lezte Wurzel weist zurück in eine Region, aus der das Leben der Natur wie die

Genesis des Selbstbewußtseins gemeinsam herstammen. Die Philosophie kann sich hier nicht enthalten, transcendent zu werden, wenn sie überhaupt etwas Wirkliches erklären will. Und so hat denn Schelling schon im transcendentalen Idealismus (I, 3, S. 600) die Anerkennung jener absoluten Identität gefordert, die selbst nie ins Bewußtsein trete, hat aber dieselbe als die Sonne im Reich der Geister bezeichnet und als die unsichtbare Wurzel, wovon alle Intelligenzen nur die Potenzen seien. Die Geschichte aber hat er schon damals als das Gewebe einer unsichtbaren Hand angeschaut und darin die fortgehende und allmählig sich entfaltende Offenbarung des Absoluten erkannt. Ebenso sind es nur seine alten Gedanken, die jezt in veränderter Begründung wiederkehren, wenn er die Natur nicht etwa als ein sich selbst in ruhiger Gesezmäßigkeit organisirendes Ganze anschaut, sondern als eine in sich selbst zurückgedrängte Thätigkeit, deren Wesen auf eine Störung des ursprünglich Bezweckten hinweise und darum geistige Gegensäze, einen Antagonismus widerstrebender Prinzipien, zur Erklärung fordere. Hier kehrt er zu Platons Tiefblick zurück, der ja auch der ganzen Natur ein nur halbwahres Sein beilegt, sie sogar, wie Schelling, eine verworrene, zerschlagene Einheit nennt. Auf Grund dieser Ideen liegt es nun nahe, auch in den durch lange Zeiten geschiedenen Epochen religiösen Lebens einheitliche, den Gesammtverlauf zusammenhaltende, den Fortschritt bestimmende Mächte anzuerkennen, die sich durch immanente Wahrheit hervortreiben und was die rein geschichtlich-sein-wollende Betrachtung ursprünglich der ästhetischen Anschauung der Natur zuschreibt, auf welche sofort die spätere Spekulation völlig heterogene Ideen auftrüge und unterschiebe, darinnen liegt für das Auge des Philosophen ein uranfänglich einheitliches, universelles Band und gerade die Mythologie, die Religionsgeschichte ist es, in der dieses am deutlichsten sich

offenbart. Es mag sein, daß nüchterne Philologen solches Alles perhorresciren, ebenso daß Politiker nach dem Vorgang von Gervinus und Stein über solche Spekulation klagen, weil, wie diese Beiden sagen, „diese Rückkehr zur Mythologie nur ein erwünschter Stoff sei für den dämmerfrohen deutschen Geist, und alles apriorische Spekuliren nur thatlähmende Grübelei"; die Spekulation wird darum doch ein unentreißbares Bedürfniß jedes tiefer angelegten Geistes und auch ein ächt deutsches Gut heißen dürfen und früher oder später wird auch die Wucht jener Fragen mit erhöhtem Ernst Antwort und Lösung erheischen. Für solche Gemüther wird dann auch Schelling Lehrmeister sein und wo nur Eifer geweckt und die nöthige Vorkenntniß zum Studium seiner Werke erworben ist, wird auch das Zugeständniß nicht ausbleiben, daß in diesen beiden Bänden die tiefsten Probleme des Geistes besprochen und über die alten Lösungsversuche in neuer Weise der Fortschritt versucht ist. — Schelling selbst fordert daher am Schluß des zweiten Bandes vor Allem zu erneuertem Studium der Philosophie auf, und wir können unsere Abhandlung nicht besser schließen, als indem wir seine eigenen Worte beisezen, welche S. 672—674 der Hauptsache nach also lauten:

„Möchten diese Vorlesungen vor Allem dazu beitragen, daß das Studium der Philosophie wieder unter uns belebt, daß es ernster und männlicher begriffen werde; mögen sie namentlich auch die Frucht tragen, daß die Philosophie auch für die andern Studien wieder die Bedeutung erhalte, die ihr mit Recht zukommt! Es ist wichtig, daß Jeder in dem Fach, dem er sich widmet, die reichste Kenntniß von Einzelnheiten sich zu erwerben suche; aber ihren wahren Werth erhalten gerade die ausgedehntesten Einzelnkenntnisse erst von der Kraft eines überlegenen Geistes, der sie zu einem wissenschaftlichen Ganzen zu verbinden, zu einem großen Sieg des Geistes über die Masse,

zur Verwirklichung wahrhaft universeller, weltumfassender Gedanken zu verwenden weiß. Wahrlich die Probleme der Gegenwart fordern immer dringender Geister, die nicht in Einzelnheiten untergehen, die auch Massen von widersprechenden Erscheinungen und Thatsachen nicht rathlos gegenüberstehen, sondern in sich selbst die Kraft und die Mittel finden, diese zu überwältigen und sie zu einer wahren Schöpfung zu vereinigen. Lange Erfahrung und meine Uebersicht belehrt mich, daß das öffentliche Leben überhaupt, daß Staaten insbesondere von denjenigen Universitäten sich vorzüglich Heil versprechen dürfen, wo das Studium der Philosophie nicht blos als Studium für die Anfänger betrachtet wird, sondern wo gerade die Reiferen und Kenntnißreicheren immer wieder zur Philosophie zurückkehren, um den Geist zu erfrischen und zu erneuern und um immer im Zusammenhang mit jenen allgemeinen Prinzipien zu bleiben, durch welche die natürlichen, wie die menschlichen Dinge wie durch unzerreißbare Bande zusammenhängen, die allein wahrhaft die Welt beherrschen und im Umgang mit welchen sich Männer bilden, Männer, fähig, was auch kommen möge, vor den Riß zu stehen, vor keiner Erscheinung zu erschrecken, am wenigsten aber, wo die Mittelmäßigkeit die Oberhand gewonnen und die Unwissenden das große Wort führen, dann der Unwissenheit und Seichtigkeit gegenüber die Waffen zu strecken."

[illegible]

meinem Ausflug an [illegible], bis ich endlich die Natur [illegible], wie die menschlichen Dinge mich durch [illegible] Stärke [illegible] [illegible] gemeinsam die Zuflucht zu suchen."